LIFE & PHILOSOPHY OF MAHAMAHOPADHYAYA GOPINATH KAVIRAJ

PAPERS PRESENTED AT THE SEMINAR

Rs. 10/-

MAHAMAHOPADHYAYA GOPINATH KAVIRAJ

1887 — 1976

LIFE SKETCH
OF
MAHAMAHOPADHYAYA GOPINATH KAVIRAJ

Mahamahopadhyaya Dr. Gopinath Kaviraj became a legendary figure during his life-time. He was not only a profound scholar in all the branches of Sanskrit, Philosophy and Literature but what marked him out and adorned him with a singular glory was his intuitive insight born out of his life-long sadhana into the ancient wisdom and his illuminating and original interpretation of it.

A posthumous child, Gopinathji had to pass through many vicissitudes of life. He had his schooling in various institutions, now in Bangladesh, under the loving care of his maternal uncle. Handicapped by a frail frame, which was further damaged by severe attacks of malaria, he had to leave his native province of Bengal and take asylum in far distant Jaipur. It was a beneficient Bengali gentleman who took care of his college education there. Later on he came to the Queen's College, Varanasi, which practically shaped the future career of his life. He had a thorough training in modern research under the loving care of Dr. Arthur Venis, the then Principal of the Queen's College, Varanasi, who took a keen interest in this extra-ordinarily brilliant young boy. Gopinathji was later employed in this very College as the Librarian of the Saraswati Bhavan and as such practically the entire wealth of Saraswati, the goddess of learning, was flung

wide before him. He delved deep into the rare manuscripts and texts that were at his disposal and he started publishing many of them under the Saraswati Bhavan Texts and Studies Series after proper editing, done with meticulous care. This brought him wide renown and recognition in the world of scholars. Later on he rose to be the Principal of the Queen's College, from where he retired prematurely to lead a life of seclusion and intense contemplation under the guidance of his Guru, the great Yogiraj Swami Visuddhananda Paramahansa, who had founded his ashram at Varanasi.

Gopinathji's field of study was amazingly extensive. A keen student of Epigraphy and Ancient Indian History in which he was trained and initiated by Dr. Venis, he later on took up Sankhya, Yoga, Nyaya, Vaishesika, Mimansa, Vedanta and other Indian systems of philosophy for his study. He did not neglect even the heterodox systems like Buddhism and Jainism and made original contributions in those fields too. His fellow-student Acharya Narendra Dev, who received constant encouragement from Gopinathji, also made significant contributions in this field. Later on Gopinathji turned to the philosophy of the Tantras, which was practically an unexplored field. He found in the system of Kashmir Saivism the quintessence of Indian wisdom, which in its comprehensiveness included the fundamental teachings of all the Indian systems of philosophy. He synthesised them in a unique interpretation of the Tantras but that was only one aspect of his many-sided scholarship.

Gopinathji evolved a philosophy of his own, which was based on his inner experience of reality as a

universal principle of divine love. He felt that individual salvation (Moksha, mukti) was not the goal nor the extinction of life (nirvana). Universal salvation (sarva-mukti) is the ultimate goal towards which the entire creation is moving. Akhanda Mahayoga, as he called it, wil bring this to fruition.

FOREWORD

I came in contact with the late Mahamahopadhyay Gopinath Kaviraj in the first half of 1920's when I was a student of Kashi Vidyapith. Acharyya Narendra Dev was my Professor of History at whose feet I had the privilege of learning the history of Ancient India and of Budhism. Seeing my interest in this branch of history Acharyya Narendra Devji asked me to go to Dr. Kaviraj and learn Epigraphy in order to carry on further research on this period. It was, therefore, essential for me to learn Brahmi and other scripts as found in the edicts of Ashok, Kanishka, Harsh Vardhan and others. I had also to learn Prakrit and Pali. I was introduced to Kavirajji by Acharyaji and he gladly agreed to guide in my research work.

I cannot forget the small room where I first met Mahamahopadhyay Gopinathji. It was a room which could hardly accommodate 3-4 students at a time. What struck me most was his simplicity and austerity beneath which lay an unfathomable vast learning. In his frail body there was great learning and tremendous will power. He was continuously in search of real knowledge and had a great urge to delve deep into the mysteries of creation and the spiritual forces. Unfortunately I had to leave Varanasi a year or two after for a job in Lucknow and I could not continue my studies, having finally decided to adopt journalism as my career as it appeared to me to be compatible with my political activities.

I studied under Dr. Bopinathji for nearly six months. I remember very well when I met him in later

days after his retirement from the Saraswati Bhavan, Varanasi. In the latter part of his life after retirement he not only studied ancient Hindu philosophy, but also practised it. He specialised in the philosophy of Tantras.

It was appropriate that the intellectuals of Bengal held a seminar on the life and philosophy of Mahamahopadhyay Gopinath Kaviraj. The interpretation of Pandit Gopinath's works and thoughts by many scholars as brought out in this publication are of a high order. I am sure the thoughts of Pandit Gopinathji and his great contributions, particularly in the field of tantric philosophy, as reflected in the contributions made at this seminar will be of great use to scholars and thinkers alike. His works and thinking in the field of Indian philosophy whether it is Sankhya, Yoga, Nyaya, Vaisesika, Mimansa, Vedanta, Budhism, Sikhism or Tantras as described in this publication should stimulate further thinking and studies.

T. N. SINGH
Governor of West Bengal

CONTENTS

ENGLISH

PAGE

1. Welcome Address : i—ii
   By—Dr. Sushil Kumar Mukherjee, Vice-Chancellor

2. The Life and Philosophy of Mahamahopadhyay Gopinath Kaviraj : *By*..Prof. Shambhu Ghosh, Hon'ble Minister for Higher Education, West Bengal. 1—6

3. Sankara and Tantra Literature : 7—13
   By—Dr. Gaurinath Shastri, M.A., D.Litt., P.R.S., F.A.S.

4. Sri Sri Gopinath Kavirajji's Life Philosophy : Akhanda Mahayoga 14—20
   By—Dr. N.H. Chandra Shekhara Swami
   Yoga Tantra Department,
   Sanskrit University, Varanasi.

5. Dr. Kavirajji's Contribution to Human Thought 21—36
   By—Dr. Koshelya Waeki

6. Philosophy of Sadhana in the Light of Kashmir Tantrik Texts : 37—54
   By—Dr. Debabrata Sen,
   Kurukshetra University, Kurukshetra.

7. Mahamahopadhyaya Dr. Gopinath Kaviraj : His Original Contribution to Philosophy 55—63
   By—Dr. Gobinda Gopal Mukhopadhyay

8. Spiritual Aspect of the Life of M. M. Pandit Gopinath Kaviraj : 64—91
   By—Sri Manoranjan Basu.

9. Shiva Sakti Yoga 92—97
   By—Dr. Ramchandra Adhikari, Varanasi.

সূচীপত্র

বাংলা

১। মঙ্গলাচরণম্—শ্রীশ্রীজীব ন্যায়তীর্থ ডি. লিট. মহোদয়ের অভিভাষণ পৃঃ ১—১০

২। শ্রদ্ধাঞ্জলি—অরবিন্দ বসু ১১—১৭

৩। অধ্যাত্মজীবন—হেমেন্দ্রনাথ চক্রবর্তী ১৮—৩১

৪। দৃষ্টিভঙ্গী অনুসারে যোগ-সমীক্ষা—
ব্রহ্মচারী নির্মলানন্দ, এম. এ. শাস্ত্রী
শ্রীশ্রীমা আনন্দময়ী আশ্রম, পোঃ কনখল (হরিদ্বার) ৩২—৪৯

৫। পতঞ্জলিসম্মত মুক্তি—অধ্যাপক শ্রীশচীন্দ্রনাথ ঘোষ, এম. এ. ৫০—৭৫

৬। ভারতীয় চিন্তাদর্শন ও গোপীনাথ কবিরাজ—
ডক্টর বিশ্বনাথ ভট্টাচার্য্য,
অধ্যাপক সংস্কৃত বিভাগ, হিন্দু বিশ্ববিদ্যালয়, বারাণসী ৭৬—৮৬

সংস্কৃত

১। মহামহোপাধ্যায় গোপীনাথ কবিরাজ মহোদয়ানাং
বেদান্ত বিচারালোচনম্
শ্রীশ্রীজীবন্যায়তীর্থস্যভাষণম্ ৮৭—৯২

হিন্দী

১। পণ্ডিত গোপীনাথ কবিরাজ কী দার্শনিক জীবন দৃষ্টি—
ডক্টর ভগবতীপ্রসাদ সিংহ,
অধ্যক্ষ, হিন্দী বিভাগ, গোরখপুর বিশ্ববিদ্যালয় ১—১৬

Edited by

Gobinda Gopal Mukhopadhyay

ENGLISH

WELCOME ADDRESS

By
Dr. Sushilkumar Mukherjee
Vice-Chancellor

I consider it a great privilege for me to welcome you all on the occasion of the inauguration of the seminar on the Life and Philosophy of Mahamahopadhyay Gopinath Kaviraj. He epitomises all that is noble and supreme in Indian culture, and was a living embodiment of ancient scholarship and philosophy. His thirst for knowledge was unbounded, and his devotion unsurpassed. We look back with real wonder that a person of such quality and versatility ever lived in flesh and blood. And what a compassionate mind with all his scholastic and spiritual attainments !

He was born and cared for and educated like any other Bengali child in a middle class family of small means. But he was a curious child and had a questioning mind which he tried to satisfy by reading whatever he could lay hands on and talking to all kinds of people he could meet.

It was at Varanasi that he met his first mentor in Dr. Arthur Venis, the Principal of the Queen's College. Dr. Venis at once recognised the talent of the young Gopinath and employed him in course of time as the Librarian of the Saraswati Bhavan. For him this was a god-send. He found a wealth of materials in the rare texts and manuscripts, which he began to annotate and edit for publication. His scholarship was at once recognised by the world of the learned.

Dr. Gopinath Kaviraj's wide range of study covered Epigraphy, Ancient Indian History, Sankhya, Yoga, Nyaya, Vaisesika, Mimansa, Vedanta and other Indian systems of philosophy, Buddhism and Jainism, Tantras and what not. He discovered in most of his studies new meanings and shed light on many aspects which lacked clarity.

In course of his long and varied experiences with the fundamentals of Indian philosophy and yoga he came in contact with numerous saints and scholars of all kinds who sometime or the other would pass through Varanasi or stay there for considerable periods, and became passionately inclined to spiritual pursuits, so much so that he did not hesitate to retire prematurely as Principal of the Queen's College, a position which many at that time would covet. He preferred instead a life of seclusion and intense sadhana, for which he chose Swami Visuddhananda Paramahansa as his guru. After nearly forty years of constant contemplation and rigorous practices he rose to a very high level of sadhana and spirituality. He realised in course of his meditation and inner experience that individual salvation was a narrow goal. He evolved his own philosophy of universal salvation, which could be attained through Akhanda Mahayoga, towards which the entire creation was moving. One can easily discern a similarity between Akhanda Mahayoga and the Concept of the descent on Earth of the Supramental Light by Sri Aurobindo, another Mahayogi of our times.

We are indeed very fortunate in having amidst us today a splendid assemblage of scholars who have not only made deep and special studies of the life and philosophy of the Mahamahopadhyay but are also either his disciples or have had the opportunity of listening to his scintillating discourses on philosophical and spiritual subjects. This seminar and a followup of it in the form of a lectureship named after him are only a tiny effort on our part to perpetuate his memory and, more importantly, to acquaint the public with his life and teachings. In this connection many have come to our help. Out of them I wish to make particular mention of Shri Jagadiswar Pal, the Estate and Trust Officer of the University and a devoted disciple of the great Dr. Gopinath Kaviraj.

THE LIFE AND PHILOSOPHY OF MAHAMAHOPADHYAY GOPINATH KAVIRAJ

Hon'ble Minister for Higher Education, West Bengal

Prof. Shambhu Ghosh

I consider it to be a proud privilege to have the invitation for addressing a seminar on the life and philosophy of Mahamahopadhyay Gopinath Kaviraj. Mahamahopadhyay has passed into a legendary figure for his profound scholarship, wide erudition, deep intuitive insight and above all, for his saintly life reminding of the Rishis of the yore. His studies were both extensive and intensive, writings both informative and penetrating. He was a man not only of speculation but also of realisation. In his life, researches on Indology in its various aspects were poetically harmonized with the practices related to the Indian conception of life divine.

Mahamahopadhyay Kaviraj was born on September 7, 1887, in the house of his maternal uncle at Dhamrai in the district of Dacca. His father Vaikunthanath Kaviraj was a resident of the village Danya under Tangail subdivision in the district of Mymensingh. His mother was Sukhada Sundari Devi. He belonged to the Bagchi family, the title 'Kaviraj' came from the Nawabs of Bengal.

He lost his parents in his childhood and was brought up in the family of the maternal uncle of his father. He passed the Entrance Examination in the First Division from Kishorilal Jubilee High School, Dacca, in the year 1905. At this time, he studied Panini's grammar and Siddhanta Kaumudi under the guidance of the Head Pandit of his school. In 1906, he came to Calcutta to prosecute his further

studies. But the circumstances here were hostile to him and he had to go to Jaipur to get a shelter in the house of the Prime Minister Rai Bahadur Samsar Ch. Sen, who engaged him as the private tutor of his two sons. At this time, his poems and essays were published in 'Dhumketu', a journal known to all at Dacca in those days and 'Arati', a paper from Mymensingh respectively. From Jaipur College, he passed the I.A. Examination in the First Division and he graduated also from that College. In 1910, he went to Benares to study at Queen's College wherefrom he obtained the M.A. degree in Class I. He learnt Pali and Prakrit under the guidance of Prof. Norman of that College. He studied Nyaya and Vedanta systems of Philosophy at the feet of Mahamahopadhyay Vamacharan Nyayacharya, a reputed pundit of Varanasi. He carried on researches on the inscriptions of Asoka and Gupta dynasty and brought out their implications to the satisfaction of all scholars. In 1918, he received spiritual initiation from Swami Vishuddhananda Saraswati and from that time his theoretical search for knowledge and spiritual quest for self-realisation went side by side.

In 1914, Sri Gopinath was appointed the librarian of Saraswati Bhawan, the Museum of old manuscripts attached to Queen's College. After a few years, he became the Principal of that College in 1924. He worked in that capacity for long 13 years till his retirement in 1937.

In 1937, the British Govt. conferred the title 'Mahamahopadhyay' on him in recognition of his scholarship in and contribution to oriental studies. In the same year, he received D.Litt. degree (Honoris Causa) from the University of Allahabad and the Hindu University of Benares. He was appointed the first Honorary Fellow of the University of Burdwan. Our national Government honoured him with the title 'Padmavibhushan'. Later on, he was

also recognised as 'Bharat Ratna'. He left his mortal frame in the year 1976.

Mahamahopadhyay Kaviraj edited seventytwo texts in the series 'Prince of Wales Saraswati Bhawan texts'. Many of his highly scholarly papers were published in the Prince of Wales Saraswati Bhawan Studies and 'The Annals of Bhandarkar Research Institute'. A paper on 'Sakta Philosophy' formed a part of the work entitled 'Philosophy—Eastern and Western' sponsored by the Govt. of India Education Ministry and published in the year 1950. Nearly all his writings in English were published in the form of a book entitled 'Aspects of Indian Thought' under the auspices of the University of Burdwan. The book contains the following illuminating papers with distinct marks of originality : (1) The Doctrine of Pratibha, (2) Theism in Ancient India, (3) Nyaya-Vaisesika philosophy, (4) The Problem of Causality, (5) Stages in Yoga, (6) Kaivalya in Dualistic Tantric Culture, (7) Nirmanakaya, (8) Vira-Saiva Philosophy, (9) Pasupata Philosophy, (10) Sakta Philosophy, (11) The Philosophy of Tripura Tantra, (12) The systems of Cakras according to Goraksanath and (13) Virgin Worship. Mahamahopadhyay has thrown a flood of light on many obscure topics and little known schools of thought. His 'Bibliography of Nyaya-Vaisesika literature' is a guiding star to all research students in this particular branch of philosophy.

A study of the books written by Mahamahopadhyay Kaviraj reveals that the interest of the late Mahamahopadhyay was varied and always in the abstruse subjects. Sometimes he interprets old ideas and sometimes constructs new lines of thinking from very scanty materials available. In the treatment of Tantra and Yoga, Mahamahopadhyay surpasses all. His interpretative, constructive and intuitive genius reached its climax in these branches

of study. Unless a student has developed intuitive insight along with keen intellectual capacity for understanding subtle and abstruse things, he will not be able to reach the depth, the niceties and subtleties of Sri Kaviraj's thoughts. His books and papers are to be read in a meditative, and placid mood of mind being oblivious of the external allurements and attractions at least for the time being. These represent inner culture which can be appreciated through inner training and discipline.

He was an Indian philosopher. True to the Indian tradition, he conceived of philosophy not only as an intellectual pursuit but also as a discipline for inner accomplishment or elevation to a better state of existence in the light of direct awareness of truth. To quote Mahamahopadhyay himself : "In India, philosophy, especially in its earlier and truer form, was intended to serve a practical purpose. Bare speculation is invariably condemned as waste of energy, inasmuch as it leads nowhere ; speculation is deemed blind without the guiding light which Revelation or Higher Perception alone can furnish..........Reason, unaided by the light of Revelation, would be a groper in the dark and would never be able to discover the truth which is incapable of analysis and synthesis". This is why Indian philosophers seek to build up their respective systems of thought on the bedrock of supra-rational illumination contained in the Vedas or Agamas or other texts. Mahamahopadhyay also interpreted texts to construct Sakta, Pasupata or Virasaiva schools of philosophy. His paper on 'Theism in Ancient India' exemplifies his constructive capacity. He interprets Nyaya Vaisesika and Samkhya, answers to the problem of Causality in a new light consistent with his interpretative genius. Philosophy takes the form of interpretation or construction or spiritual illumination or any two or all of these in one, in his hands.

Mahamahopadhyay had rare prajna, which in India is considered necessary for fruitful philosophical pursuit. To quote him "In the history of philosophical thought in India, one very often meets with the problem which starts from a sense of inadequacy of intellectual powers and points to the necessity of recognising a distinct faculty for the explanation of phenomena beyond the range of these powers. It was in attempting to offer a solution of this problem that the doctrine of Pratibha or as it is sometimes called, Prajna, had its origin". "The centre of this faculty", Mahamahopadhyay goes on to say, "is found to be the middle of the two eye brows, above the root of the nose, where the socalled ajnacakra, the sixth member of the six-fold group of psychic centres within the susumna is located. And this squares with the fact that this is also the seat of the mind."

Cittasuddhi or sattvasuddhi is invariably followed by the rise of Prajna. It is apparent that every man, in so far as he is gifted with a mind, is gifted with the possibility of higher knowledge or prajna. The mind is to be purified so that this knowledge dawns. But how are the impurities to be cleared away ? Mahamahopadhyay says : "The whole question turns upon the practical issues of mystic culture....It is intimately connected with what is technically known as the rousing of the Kundalini or the Serpentine Power in man. This power represents the combined Jnana Sakti and Kriya Sakti of God and exists in a latent form in every individual man. In the ordinary state, it is said to be lying asleep and has its centre, according to the usual opinion, at the base of the spinal column. The awakening of Kundalini is the actualisation of the infinite Latent Power. It is described as a very arduous process and is supposed to be practically impossible without help from outside. This help comes from the Guru,

a spiritually awake person, in the form of an influx of spiritual energy from him. And it is held that this infusion of energy, usually called Kripa (grace) or Saktipata in Tantrik Literature, acts as a dynamic and releases, more or less quickly (according to the spiritual constitution of the subject) the infinite, possibilities of the soul by burning up its veiling Karmas. This is the process of purification and concentration of mind, known as purging of the soul in mystic literature.

Mahamahopadhyay went through this process and he was blessed with the light of Prajna. This is why he could enter into the secret chamber of Yoga and Tantra philosophy and bring out their deep implications both intellectual and mystic.

Mahamahopadhyay Gopinath Kaviraj was a rare representative of Indian culture and sadhana of which we are all proud and to which the serious westerners are attracted. In him, knowing and being coalesced, speculation and realisation were harmonized, a profound scholar and a great sadhaka integrated. To read his books is to be face to face with a master-mind illumined by prajna and to see him was to experience purity, holiness and a wise man with spiritual realisation.

With these words, I pay my homage to the savant and saint Mahamahopadhyay Gopinath Kaviraj in whose honour this seminar has been organised by the University of Calcutta in collaboration with the Ramakrishna Mission Institute of Culture, Calcutta. I thank the organisers of this seminar for giving me an opportunity to address this learned gathering and hope that scholars in their papers and subsequent discussion will throw more light on the life and philosophy of Mahamahopadhyay Gopinath Kaviraj.

SANKARA AND TANTRA LITERATURE

Dr. Gaurinath Shastri, M.A., D.Litt. P.R.S., F.A.S.

Āchārya Sankara's stature as one of the most outstanding philosophers of all times, is hardly disputed. He is a front rank exponent of Monistic Vedanta which upholds the path of Jñāna for the realisation of the Transcendent Unitary Principle described in the Upanisads as 'Sat', 'Cit' and 'Ānanda'. According to him the phenomenal world is superimposed upon the foundational reality of the 'Brahman' and so long as Nescience which shuts out the vision of the transcendental and presents it as a plurality is not removed with the emergence of 'Tattva Jñāna', the Brahman does not shine in its undimmed lustre with the result that its essence namely, the unity, is hardly understood. But it is to be noted that Āchārya has recognised the empirical value and importance of this world which in the ultimate analysis is nothing but a fiction. Thus Sankara recognises one transcendent reality and another empirical reality. But on a careful examination it is required to be explained why in the system of Monistic Vedanta a third reality has been admitted *viz.*, the illusory reality, when it is clearly understood that the empirical reality is a fiction, pure and simple. The difference between an empirical reality and an illusory reality lies in this that while the life of a purely illusory reality is short-lived, it is not so in the case of an empirical reality. The content of an error loses its reality immediately on the correction of the error but in the case of our knowledge of different empirical realities the correction is not immediate for it happens only with the emergence of Tattva Jñāna coming in the wake of Tattva-vicāra. If that is so, it is expected that as a philosopher Sankara would explain the

phenomenal world and its various aspects, and can hardly afford to discard it summarily as illusion in the same manner as an illusory entity. It is, therefore, intelligible why Sankara prescribes two courses of sādhanā and directs the respective Sādhakas to the realisation of the Ultimate Principle, the one being of Tattva-vicāra by which the nothingness of the phenomenal world is enjoined to be understood and the other being Upāsanā which entails a process of purification of the physical elements as well as of the mind. It is our view that like the Buddhists and the Jainas of medieval times, Sankara, too, realises that both the paths of Jñāna and Bhakti should be explained to the sādhakas so that they may follow either of them according to their power of understanding and capacity for following it up.

It needs be mentioned in this context that in ancient Indian culture, Jñāna and Upāsanā are found to be intimately connected with each other. Upāsanā aims at the purification of the physical elements and of the mind through a disciplined course of physical and intellectual activities. The purging of the physical elements is Bhūta śuddhi, while that of the mind is Citta śuddhi. Portions of physical elements remain embedded in us in the form of impressions. In the same way portions of the mind find an asylum in the different physical elements. Further, each one of the physical elements contains elements of the rest. What is described as the function of the six 'Cakras' mentioned in the Yoga and Tantra literature aims at the purification of the physical elements and of the mind. The Tantras hold, that Kundalini Śakti which is another name for Cit·Śakti, has its seat in the mūlādhāra. She encircles the Svayambhuinga in three and half coils. Though identical with Cit Śakti, Kundalini in the average human being appears to be unconscious for the reason that it remains asleep. So long

as Kundalini remains asleep, the Jiva also seems to be asleep, the result being that the sense organs continue to function and the whole world accessible to the senses seems to be endowed with an externality. The six Cakras, however, are indicative of the progressive upward movement of the Cit Śakti, the movement being spiral both clock-wise and anti-clockwise (daksināvarta and vāmāvarta). As soon as Kundalini or Cit Śakti awakes from its long slumber, the spiral or āvarta movement becomes straight in the upward direction. The moment the mind becomes concentrated, it is to be understood that both the physical gross elements as well as the mind have been purified. It is then that the straight movement reaches the ājñacakra near the forehead. It is at this stage that true upāsanā starts. And when upāsanā reaches its culmination the aforesaid straight movement comes to an end in sahasrāra where Śiva and Śakti are manifested in the fullest glory. Kundalini which was once sleeping shakes off her sleep and having passed through different cakras or intermediate centres (psychic) one after another, reaches sahasrāra, the seat of Śiva. She then embraces him and the union becomes complete with a flow of ecstatic nectar which bathes in succession the intellectual and the physical elements ; thus the whole being of the sādhaka becomes blissfully conscious. When both Śiva and Śakti are fully awake there is yet another upward movement towards the crown of the head (brahmarandhra) which being reached, the identity of Śiva and Śakti (sāmarasya) becomes mainfest and the door-way to the Transcendental Reality opens out to the aspirant for the Devayānamārga. The Surya mandala is then pierced and with the help of the nectarine rays the spiritual pilgrim reaches the ever blissful Abode of Bliss.

We have tried to describe the journey on upāsanā-mārga. During this journey the gross physical elements and the

mind are purified so that in the ultimate stage the supreme intuition of the Brahman is possible as a personal human experience even when this mortal coil remains. The so-called Jivanmukti commences with the experience as an accomplished fact. The supreme intuition of the Brahman is also possible for a highly qualified Master of Dialectics but it does not lead to Jivanmukti in the absence of personal experience consequent on lack of physical and mental purity.

Let us pursue the point further. It is interesting to note that even on the attainment of direct personal knowledge of the Brahman one cannot be Jivanmukta unless the same is mirrored in his own buddhi and turns out to be a personal immediate cognition. It is not possible for him to ascend the fifth bhūmi from the fourth. The fifth, sixth and the seventh bhūmis are respectively known as those of Brahmavid, Brahmavidvarīyān and Brahmavid-variṣṭha. It is thoretically possible for a sādhaka to reach the fifth bhūmi after he attains the fourth bhūmi and becomes a jivanmukta. But he cannot practically reach the fifth bhūmi unless he possesses bhuta śuddhi and citta śuddhi. Even though he may have an immediate knowledge of the Brahman on the supramental phase, he cannot be a jivanmukta as for a Jivanmukta immediate knowledge on the mental phase is needed and this is not possible unless the mind and the physical elements of the body are sufficiently purified. Both bhūta suddhi and citta suddhi are absolutely necessary inasmuch as this mortal frame of his continues to exist till all his prārabdha-karmans are totally exhausted and as such the question of enjoyment (bhoga) does not arise any further with the result that the bhogāyatana, that is, the physical body ceases to appear once again.

But those who follow the upāsanā-mārga attain both bhūta-Śuddhi and citta-Śuddhi and as such in their case there cannot be any bar to the attainment of jivanmukti.

This is in a nut-shell the advantage of the upāsnā-mārga. It is, therefore, that Sankara asked his ordinary disciples to follow the path of upāsanā. To be precise, he would ask his sannyasin-disciples to concentrate on Tattva-vicāra; while he would advise the rest to follow the path of upāsanā. It was probably his intention that as a result of upāsanā one might be blessed with direct perceptual knowledge of the Brahman without Tattva-vicāra. Otherwise, how could it have been possible for him to arrange for Tāntrika Śakti-worship in all the institutions founded by him? Candramaulisvara and Śrī-vidyā are worshipped everyday even up till now in all the institutions by the different Śaṅkarācāryas.

Upāsanā primarily means worsbip of Śakti which is identical with Śiva. Śankara seems to be a great bhakta when he writes :

> "Even when the differences are removed
> O Lord, I am yours but you are not mine."

It appears that when difference due to the functions of Māyā vanishes and one undifferentiated, undefiled Light remains, the individuality of the sādhaka still remains who then feels that he is one of the Lords' own men. This suggests that the relation with the Bhagavat and the bhakta lingers. True, the difference ceases in the ultimate stage which is a unity par excellence, yet the relation of the Lord and His devotee, who are essentially one, is not completely removed. It is difficult to explain it further through the medium of human language. It is a stage of Parā-bhakti which does not contradict the unitary character of Basic Divine Consciousness. Thus Śaṅkara who is beyond all vestiges of doubt a redoubtable monist, happens at the same time to be an upāsaka or bhakta of Śiva. That being so, he has his message for those who travel on the path of upāsanā as also for others who walk on the path of Jñāna.

Though there is no certainty that Ādi Śaṅkara is the author of all the works that are ascribed to him and though it is possible that quite a good number of treatises and poems that are ascribed to him, are the compositions of some later writers of the same name, and this is possible because of the fact that after Ādi Śaṅkara established his Mutts in the different corners of India, the heads of these institutions came to be called Śaṅkarācāryas, yet from a critical study of the line of teachers and disciples (guru-śiṣya-paramparā) of the Great Master, as recorded in authoritative works, it may be presumed without any fear of contradiction that Ādi Śaṅkara was the author of at least a few important works on Tantra literature in which upāsanā-mārga as described above was discussed in great detail. The conclusion becomes irresistible that during the life-time of Śaṅkara the Tāntrika upāsanā-mārga was popular and quite a galaxy of intellectuals were interested in it. It should not, however, be misunderstood that Śaṅkara felt the urge for writing works on Tantras because he discovered that the Jñāna-mārga based on Tattva-vicāra failed to evoke enthusiasm among the various sections of the people of the time. As it has been observed before, a study of the history of the religious thought-currents among the Buddhists and the Jainas of medieval times unmistakably reveals that both the streams of Tattva-vicāra and upāsanā were current and it became imperative on Śaṅkara that he should write on Jñāna-mārga and Upāsanā-mārga. The Śūnya-vāda and the Vijñāna-vāda of the Buddhists dealt a most staggering blow to the orthodox traditions. And it was expected of a genius of the stature of Śaṅkara to accept the challenge of his time.

Fortunately he possessed the stature and entered into trenchant polemics to restore the Vedic Jñāna-mārga to its pristine glory. The Vijñāna-vādin is as much a monist

as Śaṅkara is. But it was for Śaṅkara to establish, that monistic Vedānta speaks of an Absolute which is not only of the essence of consciousness but of existence as well.

But though Śaṅkara had to set himself to the task of fighting with the help of all the niceties of convincing logic like a shrewd dialectician of the arguments of the Buddhists (both Nihilists and Idealists) by expounding the cause of Brahma-jñāna and explaining its subtle character, he could not still rest there. It was for him to expound also the intricacies of Tantra-worship and accord recognition to the status that Śiva-Śakti-sādhanā should enjoy.

There is hardly any doubt that Śaṅkara advocated the path of Jñāna in strongest terms. But it was for him to point out as well that there is another mārga for the sādhaka to follow and that is the upāsanā-mārga. Thus it may be said that the Great Master could understand and appreciate the limitations of the different sādhakas and gúide them accordingly by offering specific instructions as to the method each should adopt to reach his destination. If the world is believed to be a fiction, pure and simple, the mārga of Tattva-vicāra becomes necessary. But for those who are satisfied with the immanent aspect of the Ultimate Principle and are inclined to believe that the world is endowed with a permanent value, it is for them in particular that the Great Master recommended the Upāsanā-mārga.

SRI SRI GOPINATH KAVIRAJ JI'S LIFE PHILOSOPHY—AKHANDA MAHAYOGA

DR. N. H. CHANDRA SHEKHARA SWAMI,
Yoga Tantra Department
Sanskrit University, Varanasi

It is an auspicious occasion to talk about the saint and Yogi of India who has rendered his great and valuable contribution to Indian philosophy in general and to Tantra in particular. The author is fortunate to say that he could spend his twenty years with him as Antevasi.

I fortunately met him in 1954 and then studied under him Darshana Sastra and Sakta Philosophy, being a traditional Sadhaka in the Saivagamas. I was keenly interested in Saivism so I could get contact and learnt much from him. Slowly I became so close to him that he showered his blessings in 1964 and I started my Sadhana under his guidance. After completing my individual sadhana he initiated me in Akhanda Mahayoga. Both of us started to work together. His dynamic external and internal guidance was there regularly. I could listen to him apparently in my inner world, then I used to discuss with him whatever I received in my sittings.

A great Yogi, Kaviraj Ji's life was perfect in both external and internal ways. His life was complete in all dimensions. He was a fountain-head of love and compassion. There are many Sadhakas who have benefited by his kind guidance. His whole life was busy with these facts. Day and night he was inspiring and delivering his thoughts among the aspirant souls in different branches of oriental learnings. He had a rich fund of knowledge and genuine experiences. He taught the spiritual aspect of the Yoga and Tantra according to the different levels of the

Sadhakas. Here I would like to give a brief sketch of Akhanda Mahayoga.

Kaviraj Ji's theology on this Yoga is very important and most dynamic. On the one side his gigantic and sharp intellect and on the other side his intuitional experiences both have joined together in it. (First of all his Akhanda Mahayoga Sadhana started after 1938. It comprises two parts. First part of it is completed by himself and the second part is very much connected with the author who has all the records with him. Brief summaries of all these records written in Bengali Script by Kaviraj Ji himself are lying in his house. Revered Kaviraj Ji gave name to MSS' Akhanda Mahayogera Bhumika) Anyhow I shall try to put before you the essence of Akhanda Mahayoga in a simple language because all these thoughts concerning with this Yoga have been explained in the Tantric technical terms and symbolic expressions. These terms and expressions are much suitable to explain the subtle spiritual experiences of the higher level. We can compare this Yoga with a building of Temple. The main six systems of Indian Philosophy are its foundation. Saktism, Saivism, Vaishnavism and Buddhism are like its walls. Kaviraj Ji's Master's philosophy is here just like Kalasha of Shikhara and Akhanda Mahayoga is the deity installed in the temple.

No doubt, individual Sadhana or Vyasti Sadhana is very essential. The ultimate goal of life is liberation. Later on, in the Tantras the thought of collective liberation took place. Thus Guru could initiate and he could impart his spiritual knowledge and experiences among the disciples. Consequently, the true conception of Guru Mandala came into existence. There were many Siddha purusas who formed their Siddha Mandalas. For example, the Mandala of Pancha Mukha Ganadhisvara the Mandala

of Jnana Ganja and the Mandala of Maurya and Maitra, Buddhist Siddhas are very popular. All these Siddhas could not conquer death at the physical level but they were able to exist in their Baindava i.e. Sakta deha and they helped their connected Sisyas. But this was only confined to a group, hence it was not related with all human beings, though it proved as the background for further progress and spiritual uplift. Kaviraj Ji belonged to the Jnana Ganja with which his Gurudeva Parmahamsa Sri Sri Swamy Visuddhananda has direct contact. He availed himself of all the advantages of that Siddha Mandala.

To conquer death is entirely a new type of conception started in the Yoga line. First of all Prabhu Jagadabandhu could think about this world and its transformation. He threw some light also but according to Gurudeva that was not the right time of transformation. He said that now the right time had come for such idea and Yoga. Two big personalities Sri Sri Aurobindo and Pt. Kaviraj Ji came into the forefront for this unique work of transformation. Both aim at the same ideal but the ways of expression are a little different.

It is not the occasion to talk about the comparative study of both Yogis. Purna Yoga and Akhanda Mahayoga are not speculative philosophies. They are not based on spiritual samskaras, but they are the real experience of truth. So we have to understand not through the lower intellect. According to Kaviraj Ji this Akhanda Mahayoga can be understood through divyabodha or divine intellect. There are two approaches of Yoga, i.e. vyasti approach and samasti approach. Yoga means union or mutation in all the levels of chaitanya or consciousness, to transcend time and space or to become one with God or to identify with Sachchidananda or to become free from Prakriti. Generally this is Khanda Yoga and it is

possible through self-effort. The union of Akhanda Mahayoga is not the union of the individual soul with God. It is an eternal unity of samasti jiva or total humanity with God in time and space of the existing world. This union will be the centre of time. This milan is called the illumination of Mahaprakasa. This is not for the individual liberation or Siddhi but for the descent of Mahashakti—divine illumination in this physical world.

In Satabhedakriya of this Yoga, Kaviraj Ji started to work according to his Guru's order. Generally in the traditional Yoga we find the path of Satcakra—Adhara, Svadhisthana, Manipura, Visuddha, Ajna and Sahasrara, In these well-known Cakras a Sadhaka ascends and gets the experiences of the Sakti and Varna and when he reaches Sahasrara, evolution is completed. He gets the union with Siva. This is the first way of awakening of the Kundalini Sakti. The other way is that of a Guru who has acquired the Iccha Sakti, Jnana Sakti and Kriya Sakti and takes his Sisya upto the Sahasrara. The Sisya needs not put forth his self-effort to go up to the desired end. There is a third kind in which Guru initiates the disciple and touches the energy of Sisya by his Anughraha Sakti, then he gets the feeling of upward current (spanda) and gets the movement upto Satadala. This Satadala is in the centre of Sahasrara. This path belongs to Kaviraj Ji. In this path there is no question of Satcakra-bheda because this is the path of lotus. A great Yogi who has worshipped Mahasakti, gets all his cakra centres transformed into lotus. He enters the Karuna line. Gautama Buddha could get all such glimpses of Karuna line, so he is called Karuna Pundarika.

We find in Yoga literature the description of Sahasrara and the lotus of Satadala. Veerasaiva Sivayogi Prabhudeva describes about his spiritual experiences and he says

he has crossed Sahasrara and he has entered the centre of Satadalakamala and he refers that there are certain saints who could reach the Dala and are called Rudras, and those who could reach the lotus centre are named Sivayogins. We find even in the Radha Soami Sampradaya tradition, the description of Satadala and they say there is Bhramara Guha. Kaviraj Ji experienced all these things. After crossing this Bhramara Guha there is Gurupaduka which leads to the ultimate reality of Akhanda Gurupaduka. We find traditional Yoga experiences upto this state. Generally a yogi who achieves such position, is tuned with ultimate reality and then he cannot come to the lower level because there is Nirodhika Sakti.

There is Samana level and after that there is Unmana. There are certain fortunate Sadhakas who can reach this higher level. If there is a grace of Divine Mother or the grace of Guru, the Sadhaka obtains the Sakta body. Now I shall try to explain in short Gurudeva's line of experiences. After the attainment of his individual Sādhana, he achieved the Mahasakti. When a Yogi is not satisfied with this achievement, he gets a special grace of Divine Mother. He is bestowed with the realization of total body i.e. Samasti sarirabodha. Kaviraj Ji's Gurudeva established Nava Mundi Asana in his time. This is the base for Kaviraj Ji's Akhanda Mahayoga. At this level, Guru Sakti, Ista Sakti and Svarupa Sakti all meet together. In this position his inner urge for humanity came before him. Individually he was not ready to accept the individual powers. Then he surrendered everything on the one side, and on the other side, he identified himself with Samasti Jiva Bhava.

To explain this mystic truth in Gurudeva's terms, in the triangle of Sat, Chit and Ananda, Mahasakti is in the centre. This triangle is ready to meet Samastijivabindu. This contains aspiration, urge and firm faith. This is

the downward triangle. When it gets the touch of Mahasakti, it becomes Urdhvamukha or upward. Thus by the attraction of Mahasakti when both the triangles meet together in the centre of time, that is called the divine descent. We should keep in mind that this action has taken place in the central bindu of the circle (vritta). This is the Gurumandala in the centre of Kala where the whole called universe will be transformed. This Gurumandala is just like a lotus and this consists of dynamic eternal Mahaprakasha.

When Gurudeva was doing Kripa-Sunya Kriya, externally he got many troubles, but he did not care much for them. He continued to concentrate all his energies towards only one Mahasamkalpa, that is the divine illumination in this world. He spent many years in this state of Sadhana. Mahasakti herself embraced him and she became much active in him. Divine Sakti started to work totally in him. He received all the grace of his Istadeva and his Master. Divine Mother completed her Ekamukhi, Dvimukhi, and Sarvamukhi Kriya in him. After this Kriya she revealed herself before him and gave him Premasvarupadarsana. Consequently Sahaja Kriya started in him. All the powers which Gurudeva renounced, they embraced him in Samstijiva level and all these became very useful in this undertaken project. When triple Saktis i.e. Premakumarisvarupa, Mahasakti and Svatmasvarupa Sakti joined together, the action of total transformation of the world started to work in the earth-consciousness.

Kaviraj Ji would always talk about the world transformation. He expected the change in the world. It was his mystic imagination as the idea of change was quite apparent in his divine sight. He would say that the eternal light, when it touches the human being, becomes permanent. When the light or Mahaprakasa has touched the total centre of man that is Vaisvanara level. He was always

advocating Samasti Prana, Samasti Manas and Samasti Deha. Mahaprakasa has transformed Samasti Manas and Prana, but this should transform at least one man. This transformed man will be called a divine being or superman upon the earth. The divine world will be based on Abheda Bhava. This transformation is not in the hands of men. Mahasakti herself is performing the whole process. For its earliest results there is a need of Samkalpa of men like Sri Aurobindo and Sri Kaviraj. Gurudeva would always say "you have to join me." This means that we have to join in his Mahasamkalpa. The more this Samkalpa will become potential and strong, the work of transformation will be done earlier. All of us should try to plunge in Samastijivabhaba by keeping away our intellect and lower ambitions. We should have only one Samkalpa of divine bliss. Let us join Gurudeva's Mahasamkalpa. His undertaken work still remains to be completed. Definitely that time is coming when his holy work will be completed. Transformation is inevitable which will take place in Mahanisa and that is real Divine Mother's grace to humanity

DR. KAVIRAJA'S CONTRIBUTION TO HUMAN THOUGHT

Dr. Koshelya Walli

Mm. Pt. Gopinath Kaviraja has been a veteran philosopher and saint scholar of the twentieth century. Human aims and ideals are as old as hills yet every now and then Goddess Saraswati takes some form or other to put the old wine in a new bottle and to give a timely new mould to ancient eternal thoughts and human deliberations. In this age, Revered Guru Jee, as Pt. Gopinath Kaviraj is popularly known as one of the chosen few to deliver the eternal thought to humanity.

Although quite at home in all the scriptural lore, Pt. Gopinath Ji Kaviraj explained the sum and substance of the scriptures in such a scientific way that it could directly strike the central chord of the heart of the listener.

We have intellectuals, we have philosophers, we have men of religion, we have saints but this great soul was a queer mixture of Jñana (knowledge) and simplicity, rationality and faith, a sannyasi and a householder, a man of renunciation, yet a man of possession, indifferent towards all and yet affection incarnate, not talking much yet his presence would speak of volumes.

His writings are full of the depths of human fulfilment and are like pearls of wisdom. The blindness of ignorance, at times, is rent asunder and one breathes in the sunshine of the height of knowledge, knowledge that is not only theoretical, knowledge that is not for the sake of knowledge but knowledge that impels us to implement it in our day to day life, if we really wish to grasp, own and enjoy it.

In other words, Mm. Pt. Gopinath Kaviraj was a soul of practice, kriyāvān eṣa brahmavidām variṣṭhah in the words of the Upanisads.

The highest aim of life namely the realization of one's own self, the seeing of one's own self in all and the feeling of pervasion of every one in one's own self—this was his daily routine of life.

He was not contented with his own self-fulfilment, he was not at ease with his own self-effulgence, he cherished the heartfelt desire to make the whole humanity to realize that self-fulfilment. He knew quite alright that human life in general could not reach that height and he planned and practised to come to the level of general human life, make it relish the taste of the perfection of the self and then make it eager to reach the sublime.

The paths to reach the destination are various but this much is sure and certain that all the paths lead to that one destination. Various religions on this earth ultimately point out to that one Supreme—call you that Power Mother, Father, Brahman, Shakti, Siva, Allah, Christ, Ahoormazda, any name you like. He is that centre where all the contradictions meet. Pt. Kaviraja Jee would often refer to this unity in diversity. In this age, we are sadly aware of the tussels, scuffles, misunderstandings, enmity, grudges, jealousy and ill-will that prevail among different sects, different idealogies, different temperaments and different religions in the name of Truth and God. Pt. G. N. Kaviraja would often quote a verse from the Mahimna-stotra :—

त्रयी सांख्यं योगः पशुपतिमतं वैष्णवमिति
प्रभिन्ने प्रस्थाने परमिदमदः पथ्यमिति च ।
रूचीनां वैचित्र्यादृजुकुटिलनानापथजुषाम्
नृणामेको गम्यस्त्वमसि पयसामर्णव इव ॥

The meaning of this verse is that there are different paths of realization as enjoined by the three vedas, Samkhya, Yoga, Pāshupata doctrine and Vaiṣṇava Sāstras. Persons following different paths—straight or crooked—according as they consider that this path is best or that one is proper due to the difference in temperaments, reach Thee alone just as rivers enter the ocean.

In this age of material and scientific advancement, it has become a fashion to say : What is the use of japa and meditation, going to temples, churches and mosques when we can't sympathise with our neighbour in his sorrow and congratulate him in his happiness ? Service of man is more essential than self-centred worship. Dr. G. N. Kaviraja would quite frequently dwell upon Sadhana and discuss the Yogi's nature. A true Yogi finds happiness in the happiness of others and is sorrowful at the sorrow of others. He makes strangers his own and so close to him that they feel and find more trust and affection in him than in their own blood relations.[1]

These days from every corner of the universe a feeble voice is heard, sometimes very faint and many a time rather louder. The voice complains : Education and so-called knowledge of today has made a devil of a human being. He utters one thing and practises another, speaks of virtues and practises vices. There is one thing in his mind and another thing on his lips. Crookedness is accompanied by intellect in modern era.

Pt. G. N. Kaviraja replies to this grievance of the modern humanity very precisely when he says : True knowledge is Divine knowledge. Divine knowledge takes one to union with the Divine. The Supreme shall not accept a so-called intellectual if he is otherwise in his daily

1. 'Akhanda Mahayoger Pathe'—P.5.

behaviour and only speaks of virtues in his theory. There the practical life counts.

As such, it is inferred therefrom that education of today is belly-education that may train us to make two ends meet but does not help us in understanding our life in its true nature. No wonder, ever since the dawn of independance in India, here, there, everywhere, the pattern of education is severely criticized right from our leaders to a common man of the village, but no one gives the correct guidance.

We have today engineers, scientists, so-called leaders, social workers, parents, children, students, teachers; but unfortunately enough, this land of Vyasa, Krishna and Rama does not find a true human being worth mentioning.

These days a wide gulf is found in the various aspects of life. Spiritual aspect of life is segregated from the temporal aspect. Self-realization is confined to Sannyasis, and householders are thought to be at large to use fair and foul means to make a position in the society, to satiate the senses and the like. But if we delve deep into the depths of the ocean of human life, we find that true manliness lies in the realization of his own self. The self cannot be realized unless we are able to separate our senses, mind, intellect and body from the soul. When we distinguish the senses from the soul, that very moment our slavery to the senses ends, a new era of our life starts, our daily routine in life takes a turn. Our means becomes as important to us as the end. Dishonesty and selfishness get exposed. They bid farewell to us. We feel free and sublime. Automatically the external way of life takes guidance from the inmost being, sitting within the body. Spiritual and temporal aspects unite, join hands to integrate the life and make it perfect and complete. As it is the case of the individual, so it is the case of the community and the nation also.

Why we are not able to implement the rightly altered befitting pattern of education is not primarily because of our intellectual bankruptcy, but on account of our quagmires of selfishness, ignorance, cheap mentality, addiction to sensual pleasures, jealousy and ill-will, which can be got rid of only if we care to spare sometime for understanding the mystery of human life.[2]

Modern age is an age of intellectual ego-centricity. Man declines to believe in anything beyond the purview of sensual perception. Dr. Kaviraja would quote the example of a householder yogi, Shri Yogatrayananda, a number of times. Once the yogi was teaching Vedanta to his disciple when a postman came and delivered an insured envelope to him. The Yogi's another name was Shree Shivarama Kinkara. He opened the envelope, found therein rupees thirty, along with a letter. While going through the contents of the letter, Shree Shivarama Kinkara was in tears. His disciple noted the reaction of reading the letter and was taken aback. He asked his teacher—"What is the matter, Sir ?" The teacher replied—"A friend Pramadadasa by name has sent these thirty rupees and has written—"Three days ago I saw Lord Shiva in dream. The Lord said—'The edibles that you have been offering to me for the last three days have not been consumed by me. My great devotee, Shivarama Kinkara has been taking Bilva leaves only for the last three days in Barahanagara.' The letter further added—That the Lord dictated your address in dream only. On that very basis these thirty rupees sent are at your service. Shree Shivarama Kinkara further added in this context—"My closest relatives also did not know this incident of my living without food. Seeing the compassion and mercy of the Lord towards this dependant, my eyes were full of tears."

2. 'Tantrik Vāṅmaya Men Shakta Dṛṣti'—Divya Jñāna, Suṣka Jñāna.

This incident is not a myth, nor a heresay, nor a figment of one's imagination. It is the story of the life of a householder whose close contact Pt. Kaviraja Jee enjoyed for six long years.[3]

It is clear enough from this beautiful event that man is neither flesh, blood, bones alone, nor mind, intellect and senses only. There is something beyond the outer frame, something inner in man that is the real man. That real man is part and parcel of that Universal Supreme, in Whom the inmost being of a man can fully develop, if he chooses so.

It we, individuals of today, could start our idea of service from our own selves and give up the craze of serving others ! I am reminded of a story—An officer had the only daughter as an issue, much attached to her father. As soon as the father would come, the daughter would surround him and ask for a number of things. The father would find no time to dispose of the files his orderly would bring from the office to his residence. He thought of some problems that would keep the daughter busy. An idea struck him. In front of him was lying a world map. He cut it into different pieces and asked the little naughty daughter to set the map right as it was before. The little daughter took the pieces aside and was utilizing her brain to join the map. She looked at the different pieces on both sides. Much to her happiness and good fortune she saw on the other side of the pieces various human limbs. She got an idea. She joined together these different human limbs and prepared the picture of man. Lo ! The picture of the world got itself prepared on the other side. She merrily rushed to her father and exclaimed, 'Daddy ! here is your map set right by me.' The busy father lifted his head from the file and cast a look on the map. He was astonished, and asked—'How did you set it right ?' The reply of that small girl

3. Manisi Ki Lokayatra. P.P. 39-40.

was—'Father. I set the man right and the world itself was set right.'

So herein is a lesson for us that if we really have the ambition of building our family, institution, society, nation ; the best thing is to start with ourselves, look into our own loopholes. One iota of practice works wonders than over-weighing theories. An act counts more than tons of verbal expressions. Pt. Kaviraja's life was a living example of practising that Great Truth in day to day life.

"सर्वं सर्वात्मकं" —Everything contains all other things, but at the same time a name is given on the basis of the element that is found in major proportion and the world knows the thing by that very name. The qualities etc. are in accordance with the dominant element prevalent in the thing. Dr Kaviraja's teacher Swami Vishuddhananda Paramahansa once proved this truth by changing a marigold flower into a rose and later on the rose into a Jawa flower, expaining that the so-called marigold flower contained not only all other flowers but other articles also and added that similarly every article contained all other articles and a pure thing had impure elements. Hence an unholy person can become holy in due time and a holy person too has the chances to fall.

But generally how do we behave in the society ? A person of repute is welcomed by us and a person not enjoying a respectful place in the moral, social set-up is looked down upon by the members of the society, no matter, even if he or she realises the mistake, repents for the same and intensely craves to tread the path of righteousness. Man is a slave to fear. Fear of society is one of the greatest that he suffers from. Even if wishing to own the repentant, the fear of social boycott stops him from taking the step. But

the universe is to be really enjoyed by the brave only—

'वीरभोग्या वसुन्वरा'

Pt. Kaviraja Jee with his inner eye would perceive human beings who would approach him for guidance. He would not mind the public opinion in the interests of the repentant who desirous of giving up the past way of unholy and unbecoming life would seek his blessings and guidance for starting a new approach to life—life that would reveal to him the ultimate purpose of human birth. Once, not moved by the protests of his devotees, his own kith and kin on allowing such persons of disrepute to have access to him and to be very close to him, he said to one of his closest relatives—'Lord Krishna has clearly said in the Bhagavadgita'—

'अपि चेत् सुदुराचारो भजते मामनन्यभाक् ।
साधुरेव स मन्तव्यः सम्यग व्यवसितो हि सः ॥'

meaning thereby that even if a man of evil behaviour worships God, he is to be regarded as good as a saint, for ultimately his bitter experiences of life have taught him to be well-determined henceforward.

Hate the sin but not the sinner. Own him when he comes to you for succour to lead a straight forward life of goodness. This is one of the most fruitful thoughts that Dr. G. N. Kaviraja has left for humanity.

The concept of karman has been discussed at length by the scholar and students of human thought, yet it is not ultimately solved by the human world. Generally we trace the qualities or weaknesses in others and on that very basis we evaluate their character. A man of qualities is appreciated and a man of limitations is criticized. No doubt from the view-point of social

order, this may be alright ; but Pt. Kaviraja Jee would quote his discussion with a saint[4] who in clear-cut terms explained that this thought current was true only till a man was bound by his कर्तृत्वाभिमान—little egoism, 'I am the doer.' When doing a good deed, a man feels proud of himself, is depressed when he falls a prey to a bad deed, sometimes does not know that he is doing something bad and many a time hides the bad deed from the society. But the basic truth is that man in reality is not a doer, the real doer is that Supreme Power that you may call Mahashakti. One is inclined to work in a manner in which that Supreme Power chooses one to work. The freedom of the doer is not in a being. If a doll dances well, the credit does not go to the doll but to the owner of the doll who makes the doll dance. Likewise, if the doll does not dance well, the discredit goes not to the doll but to its owner. From the view-point of morality, law and order in the society, a doer of a good deed is to be encouraged and a bad practitioner is to be discouraged, yet let us not forget the ultimate reality and feel that time is the most unpredictable factor in man's life. Who knows what type of desire may overcome us sometime in life and we too may fall prey to unwholesome actions. This attitude of mind makes us alert in our behaviour, firm in our right convictions and we dare not look down upon the fellowbeing who was chosen for a bad deed. Reason in this line does not take us far and we have to submit to our personal experiences and to the experiences of our preceptors in whom we are to have faith and confidence.

According to Dr. Kaviraja[5] faith is the greatest

4. "Manīshī Kī Lokayātrā"—P 150, Santa Das Baba.
5. Manishi Ki Lokayatra—P. 348.

centre of strength in itself. By the force of faith we can have our ideal before us. But the faith of a man of weak mind does not have the required strength. No doubt the Grace of Truth and Almighty counts but one's own effort has an important role to play. Sometimes the dominant factor is the effort, sometimes the important factor is the Grace. So far as there is ego-sense, effort has the hold and when the ego gives way, effort does not dominate. Lord's Grace is the Dominant factor. This is called the state of surrender. So far as a being has ego-sense, he cannot own any path except that of action. Such a being irrespective of being of the nature of Jnani or devotee or a yogi, cannot achieve any aim except by action. A man is inclined towards action because of egoism. A possessor of body acts every moment. One cannot be free from action in the regime of egoism. Hence one has to resort to skill in action. "Yoga is skill in action." The skill lies in being free from the bondage of action and yet to continue action. The cause of bondage is the dirt of the mind, the reason of which is the desire for fruit, ordinarily all men act keeping in view the fruit. This desire causes impurities in the mind. The fruit may or may not be obtained, but the desire for its attainment makes the mind dirty. Hence action is required to be done without the ego-sense. Attachment is not to be had in it and the equilibrium is achieved in success and in failure. This equanimity is called Yoga. By acting in this manner the mind becomes pure. The ego becomes loose in this state and the strength to do various actions does not continue. The ego, even if lossened, does remain to a little extent. The action is required to do away with this remaining ego in its entirety. At that time, to surrender to God

is the greatest karma. This is true samnyasa. The real surrender demands of us not to be attached to any type of action. By this process, gradually karma is got rid of.

Let us not forget that a man has to do karma so far as he has even a little but of ego in him. The ego-sense is gone only when God or Truth is taken resort to in all manner and the mind is lost in Him. Reaching this stage, God Himself replaces the devotee in being the doer of whatever is a must. Dr. G. N. Kaviraja would often quote the utterance :—

'त्वया हृषीकेश हृदिस्थितेन यथा नियुक्तोऽस्मि तथा करोमि ।'

In other words, "O' Lord dwelling in my heart I do as Thou behest me to do."

The devotee at this stage understands that even if apparently he does everything, yet the real inspirer or the doer is the Inner Being. Now the ramaining sense. of the doer is not there and he is fr ee from worry. Not being the doer, his responsibility is over. God Himself manifests in the form of the Doer. The devotee is free from this type of ego and also he is inspired by anyone to do a deed. He is trnsformed into a witness. The devotee becomes the witness and God the Doer ! Whatever action takes place through body, mind and intellect of the devotee, he experiences that the doer is God and not he himself. He is simply a spectator. This is the stage when he is free from good or bad, being a refugee at the feet of the Lord, becomes worthy to witness His Unlimited Play. It is proved thereby that from the ordinary viewp oint, action comes first and grace follows ; but we may rememb er that grace is the basis of action also. Thi s may be termed as secondary grace. When a devotee's behaviour is like

that of a child at the feet of His Master, that is called the Chief Grace. What is Mahakipa ? According to Dr. G. N. Kaviraja, when coerced by one's inner call, The Divine is Himself attracted towards the devotee. Mother has to come when the child Keeps on crying. Rightly does the Gita say—

सर्वधर्मान् परित्यज्य मामेकं शरणं व्रज।
अहं त्वां सर्वपापेभ्यो मोक्षयिष्यामि मा शुचः।

Its meaning being—"You forsake all your so-called duties and take refuge at My Feet. I shall relieve you of all the sins."

Mere union with the Divine is not perfection but to know that one is united with the Supreme is perfection, so would say our Guruji.[6]

These days young people are not inclined to believe in God, because they feel that it shows the weakness of mind and so they assert that man himself is God, if there is God at all. Looking into this view, we do find that true knowledge about ourselves amounts to perfect knowledge. As a result of the attainment of knowledge regarding the self, the feeling of "I" that takes place in us is called "perfect I".. Dr. Kaviraja would quote Saptaśati wherein it is said—

एकैवाहं जगत्यत्र द्वितीया का ममापरा।

i.e. "I alone am in this world. Who else is there leaving me" ?

A man is known by the company he keeps. Association with persons of high ideals and right practice

6. 'Manishī Kī Lokayātrā'—P. 350.

helps one to a great extent to be inspired to tread the path of righteousness. Dr. Kaviraja's book साधुदर्शन और सत्प्रसंग speaks for itself on this subject.

According to this great savant of the twentieth century, the value of human life is very very great. As such it is not proper to waste this life being overcome by sensual pleasures. Man is required to adopt the means whereby he can know the truth and realize himself. Among all the creatures, a human being alone is able to do it. No other being can do it. Human life is a boon and full of bliss if only man could understand it !

The Creator has created man after His own Image. Man, if chooses so, can be one with the Creator. To reach this destination, one has to go through the fiery tests in life. Little ego is to be merged into the Perfect Ego. Little desire are to be sacrificed at the alter of that Great Desire In that case all impediments flee away. On the other hand, if we yield to our little ego, that gives birth to numerous desires, which in their turn overcome the body and destroy the very purpose for which it was created. A true life cannot be established in little ego.

Quite frequently the question is asked—What is the real cause of Grace ? Dr. Kaviraja had a discussion on this issue with a Mahatman.[7] A direct answer to this question is said to be difficult by our seers. In general, it is affirmed that taking resort to moral forces, moral values to the idea of love towards all creatures, one is asked to wait for grace. In this manner, it is hoped that true self becomes known at one time or the other.

Many a time, one feels that to discover truth is really a difficult task. No doubt it is true, but in case one has intense craving for truth, the truth is bound to reveal itself

7. Sādhu Darśana Aura Satprasanga—P. 54.

to the aspirant. Mind, heart and intellect are to be drawn from all sides and the whole energy and attention are to to be devoted to search after truth.[8]

Another equally important question is : Is teacher 'a must' in this path ? The reply to this question varies from person to person. It depends upon the inner development of a person concerned. The teacher in the form of "the inner being" is always there to guide us all, but the problem is how many of us are worthy of listening to the instructions of the inner being. The more we are inclined towards the external world that is perceived by our senses, the less is audible the inner word to us. The more we are able to detach our true self from our body, mind and senses, the more we are able to listen to that inner voice. Thus the problem of a teacher varies from person to person.

Generally a man living in the world finds it easy to tread the path if he gets the help of a teacher. Revered Guruji's talk with one Mahatma Jyoti Jee enlightens us on this issue Accordingly, from the worldly point of view, whosoever may be destined to be our teacher, the body cannot be a teacher at all.[8] Just as in the state of God we find our ideal, similarly resorting to a teacher we should make an effort to have the complete development of our being. By and by, body and mind become pure, sattva guna is developed and anxiety for God pervades the whole body. Then and then alone the teacher reveals himself in his true colours.[8]

One great soul, Soham Siddha Baba by name, talked to Dr. Kaviraja Jee once and said that Guru, Mantra and Deity are one. The more a disciple thinks of his guru, the more he attains the fruit of his accumulated penance as a result of his devotion. After the teacher leaves his

---

৮ Sādhu Darśana Aura Satprasanga—P. 54-55.

body, it is in the fitness of things to think of him in the form of Shiva or Lord and not in his human form.[9]

A Sadhaka is to discriminate between truth and falsehood and focus his whole attention on the Truth. He is to be humbler than a blade of grass and more tolerant than a tree, do away with personal egosim and look upon others with faith and reverence, and should not look into the faults of others. This attitude of mind is to be stuck to and one should regularly meditate on the name and qualities of Truth or God. In this way, seeing the same consciousness in all things, one proceeds towards the goal of perfection. Then that Perfect Brahman coming Himself in the form of a Teacher draws one towards perfection. Generally beings create fuss and do not desire to go through the difficulties of Sadhana.

The moral life has a great role to play in obtaining the Grace of that Highest Truth. The knowledge of the self is not possible without regular practice.

A Mahatma[10] described karman of four types to Revered Guruji. (1) Shuddha Karma—That karma which opens the gate to knowledge of the self. (2) Vyartha karma—In the absence of the karmas leading us to divine knowledge, when the mind is led astray, the outcome is Vṛthā karma. (3) Punya karma—like compassion, doing good to others, practice of truth and the like. (4) Pāpa karma—That fructifies in harming others.

Besides, beings devoid of discrimination between good and bad, do not have either good or bad karmas. For instance, children, mad man, animals bird etc.

'To attain Shiva one has to be Shiva'—this was the often repeated sentence of revered Guruji who would emphasise

9. Ibid Sādhu Darśana Aura Satprasanga—P. 121.
10 P. 73. "Jyoti Jee".

time and again—"Grace of God is always there, be worthy of it, be prepared to accept the Grace".

We often go on repeating—Man is in bondage. What is this bondage ? Everyone of us is bound to three things in life :—[11]

(1) Attachment or impressions of our previous life (2) Egoism (3) Desire for fruits. All the three are to be given up. The past is attached with impressions of the prior life. The present is connected with egoism and the future with desire for fruits. No action in itself is good or bad but an action linked with three bondages turns into a bad action. An action, separated from these three bindings is termed as duty (dharma)[12].

To conclude, to surrender to that Supreme Truth, make an attempt to do our duty without the desire for fruit, without egoism, duty for the sake of duty and an effort to be free from every type of संस्कार or impression—This is the path to be tread by a human being.

Today revered Guruji is not with us in his body, but his writings are there to speak and solve the problems. Indeed his contribution to human thought is marvellous—to be in the world and yet not to be of the world, to be ever active yet to be without any egoistic thought, to be detached yet to be the companion of the lonliest, the lost and the down-trodden. Only if a human being of today would care to understand this great soul of the twentieth century, his whole life would take a new turn and eternal peace would be his destiny amidst the troubles and turmoils of the world.

---

11. Ibid Sādhu Darśana Aura Satprasanga—P. 93
12. "Tatsangi Ji" P. 94

PHILOSOPHY OF SADHANA IN THE LIGHT OF KASHMIR TANTRIK TEXTS

By
DR. DEBABRATA SEN
Kurukshetra University, Kurukshetra

Indian philosophy, from time immemorial, has been so much fused with religion that there is hardly any pure philosophy in the Western sense of the term. Being based on the intuitive experience of the seers of Truth (*mantra-drastarah rishayah*), Indian philosophy is not content with a mere description of the experience of Reality, it also lays down the way leading to the achievement of the Supreme Goal. The well-known Upanishadic sayings like *atma va are drashtavyah, Srotavyah mantavyah etc. or Srinvantu Visve amritasya putrah* etc. testify to the important place assigned to spiritual discipline right from the time of the Upanishads. It must however be admitted in fairness here that, while emphasising the intuitive experience of the Truth by the seekers, Indian philosophy has not overlooked the role of logic altogether in understanding the ultimate Truth. It has, on the other hand, recognised the need for logical thinking in rationalising the intuitive experiences of the seers of Truth which would otherwise remain unintelligible to the ordinary man. But, at the same time, logic has been assigned secondary role in the apprehension of the Supreme Truth, and as such, has been considered useless and futile exercise of the intellect in so far as the achievement of the Supreme Goal is concerned, as is evident from such Upanishadic statements—*naisa tarkena matir apaneya* etc.

Since the very beginning Indian philosophy, as opposed to Western concept of philosophy, has thus a

totally different outlook. In general it aims at the eradication of misery which is the dominating feature of man's worldly existence through the true knowledge of Self and the Reality. To achieve this, various modes of spiritual discipline have been prescribed, commensurate with the individual's capacity and inclination, as also the Supreme Ideal promulgated by different schools of thought. The spiritual discipline or *Sadhana* thus forms the integral part of Indian philosophy as such. Hence, to focus on the real significance of the nature of Ultimate Reality as viewed in different schools of thought, it is worthwhile to study the spiritual discipline as laid down in that particular system along with its metaphysics and epistemology. In the absence of such a study being undertaken, philosophy of that particular school remains aimless, directionless and fruitless intellectual exercise in metaphysical theory.

This is more true in the case of certain religio-philosophical schools which have sprung from Agamic or Tantric tradition in which spiritual discipline forms the core and the kernel. As is well known, the Agamic or Tantric tradition which has come down to us from time immemorial, has three distinct currents viz. Saiva, Sakta, Vaisnava. Of these, the Saiva current is fairly ancient and extensive, drawing richly from and also incorporating mystical experiences of worshippers of Siva in the Vedic and Upanishadic periods, for which references are found in those texts.

Scholars believe that there were as many as eight different streams in which the Saiva current, based on the Saivagamas, flowed in ancient time. Of these, the Lakulisa Pasupata is probably the oldest and the Trika current which originated and flourished in the valley of Kashmir is the richest. Kashmir, in fact, saw the rise of three distinct schools of Saiva thought in different periods of history,

propagating Saiva philosophy in monistic, dualistic-cum-monistic and dualistic forms. All these schools of Saiva philosophy were based on Saivagamas whose number varies from one school of thought to the other. According to Jayaratha a commentator of the *Tantraloka*, the dvaita school of Saivism was based on the ten Agamas viz. *Kamaja Yogaja, Cintya, Maukuta, Ansumat, Dipta, Karana, Ajita, Sukshma, Sahasra,* while the dvaitadvaita school was based on eighteen *Agamas* viz., *Vijaya, Nisvasa* etc. All these Agamas are now extant.

The purely advaita school of Saivism is believed to be based on sixty-four advaita agamas or tantras which have been classified under eight heads, viz., *Bhairava Tantra, Yamala Tantra, Mata, Mangala, Cakrashtaka, Bahurupa, Vagisa* and *Sikhashtaka Tantras.* Jayaratha has supplied a complete list of names of these tantras which are mostly now extant. Only a few Agamas or Tantras are now available in print or manuscript form, among which mention may be made of *Svacchanda Tantra*, *Rudra Tantra, Netra Tantṛa, Mrgendra Tantra* and *Malini Vijayottara Tantra* which forms a part of another Tantra called *Siddha Tantra.* As all these Tantras were commented upon by the Saivacharyas, these are well-known. Some Tantras like *Raurava Tantra, Ruru Tantra, Bhairava Tantra, Brahma Yamala Tantra, Devi Yamala Tantra, Kamikagama Kirana Tantra* are known to us through their references alone made by Abhinavagupta and the later Saivacharyas in their works.

Abhinavagupta who has written a commentary in verse on the *Malini Vijayottara Tantra* (MVT) called *Malini-vijayavarttika* (MVV), is said to have written his *magnum opus, Tantraloka* running into twelve volumes, based on this Tantra, and it is here that he has given a full exposition to the Saiva philosophy of *Sadhana*, with occasional

passing references to Saiva metaphysical concepts. He has summarised the contents of the voluminous *Tantraloka* in another work called the *Tantrasara*.

Before we discuss the Saiva philosophy of *sadhana* based on the MVT as explained by Abhinavagupta in his works mentioned before, it is necessary to give a brief description of the metaphysical background from the Trika texts.

Being a purely monistic system of thought, the Trika system conceives the Supreme Reality as the Supreme Experiencing Principle (*Parasamvid*) which is of the nature of pure *Caitanya*. It is, by its very nature, eternal, immutable and infinite. Though It is eternal and immutable, It underlies everything in the Universe as the innermost and true self (*atma*), both individually and collectively. That is to say, as the underlying reality of all manifestation as the universe, It pervades and permeates the entire Cosmos. At the same time, It is not exhausted by its innumerable and diverse manifestation as Universe, nor is limited by space (*desa*), time (*kala*) and form (*rupa*). It transcends all and is beyond all, and hence in that all-transcending aspect. It is also known as the *Tattvatita* (Absolute), *Anuttara*.

Parāsaṁvid thus has a twofold nature—as the underlying Reality of everything and all, It is the all-pervasive and all-inclusive cosmic Reality, the Universal *Caitanya* (*Viśvatmaka*) ; and at the same time, It is also the all-transcending (*Visvottirna*) Supreme Reality, the Absolute Being. It has been variously designated as the *Paracit, Anuttara, Paramesvara* (Supreme Lord), Parama Siva etc.

The Supreme Lord or Parama Siva is said to be endowed with Divine Sakti which is identical with His Essence. The Divine Sakti in fact represents the dynamic aspect of His nature (svarupa) where by He is said to be ever-active

and always revealing Himself to Himself in the absence of a second. His possession of Sakti as the integral aspect of His nature is indicative of His Fullness and Absolute Character.

His Divine Sakti is absolutely free from any kind of restriction or limitation and is therefore technically called *Svatantrya Sakti* (Divine Freedom). His Divine Freedom consists of forming Divine Resolve (*Sankalpa*) and of translating them into actuality through His Power of Action (*Kriya Sakti*). He thus possesses not only an unlimited Freedom of Will of forming Divine Resolve, but also an absolute freedom of translating them into actuality i.e. Freedom of Act, both of them constituting the essence of His Divine Freedom (*paramesvarya*).

Exercising the Divine Freedom (Svatantrya), the Supreme Lord or Parama Siva, sometimes during the period of creative activity, reveals Himself to Himself as the Universe (*Visva*). Of this self-revelation as Universe which He does out of His free and independent will (*Svecchaya*), with Himself as the substratum or background (*bhitti*), He is the Agent (*Karta*), the Experiencer (*jnata*) and the Enjoyer (*bhokta*). The manifestation of the Universe is thus only a mode of His self-revelation, in which He utilizes no other material except His own *Sakti*. Or to put it in the technical language of the system, Parama Sivas self-manifestation as the Universe is only a self-expansion in the aspect of Sakti (*Sva-saktisphara*). As such the manifestation of the Universe symbolises His Divine Glory (*aisvarya*) in the revelation of which Sakti plays a dominant role.

Parama Siva as the Supreme Lord is said to perform eternally five functions, technically called *Krityas* viz. *tirodhana*, *sristi*, *sthiti*, *samhara* or *pralaya* and *anugraha*. Of these five functions which the Supreme Lord is said to

perform eternally in cyclic order, the function of *Sristi, Sthiti* and *Samhara* are too well-known to be described here. *Tirodhana* and *Anugraha* are new concepts which need elaboration. The *Tirodhana,* (lit. eclipsing), also called *Nigraha,* means self-limitation. In order to make the multiplicity i.e. the Universe appear, Parama Siva, excercising His Divine Freedom, imposes limitation on His infinite *Svarup* which leads to His appearance as a countless number of limited *Pramatas* (subjects), *Prameyas* (objects) etc. on different levels of creation. His absolute nature is obscured, His Divinity is veiled as a result of this self-imposed limitation, and He starts imagining Himself as a finite being, bereft of His Divine Powers. This leads to his appearance as a spiritual monad (*cidanu*). In this form, He is no longer able to experience His essential *svarupa* characterised by such qualities as Omnipotence, Omniscience, Self-contentment, Eternity and Freedom. This self-limitation (*atmasankoca*) which follows directly from the operation of *Nigraha*, takes the form of a defilement (*mala*), and is technically called the *anavamala.* It is followed by further limitation due to the operation of *Maya Sakti* which causes his further defilement and envelopment by what is technically called *mayiyamala.* Following this the *Karmabija* or Karmic forces lying scattered on the level of Maya too envelop him, which is technically called *Karmamala.* In this way, the Supreme Lord assumes the form of a fettered and limited being (*pasabaddha pasur*) through the operation of *Nigraha Sakti* out of His own Free will.

The function of *Anugraha*, which is also an eternal function of the Supreme Lord, is that whereby the Supreme Lord restores Himself to His originat nature by nullifying the effects of *Nigraha.* Thus in the cycle of five functions, if *nigraha* is taken to be the starting point in the creative

cycle, then *anugraha* signalises the closing point in that cycle, which itself is nothing but a mode of His self-manifestation, Divine Sport (*lila*) from His point of view.

In the Trika Philosophy of *Sadhana, anugraha* occupies the most important place inasmuch as it marks the beginning of man's journey to the Supreme Goal, the first step towards the restoration of his original status. The Trika System holds that the *anugraha* or Divine Grace flows eternally from the Supreme Lord but it is available to only a select few who have developed within themselves the capacity to receive the same in course of time. Looking from the qualitative point of view, the Divine Grace received by the different aspirants is always the asme, but it differs qualitatively from aspirant to aspirant in proportion to the capacity of the individual, which, again, is directly dependent on the degree of perfection achieved by him through his personal effort. In consonance with the views expressed in the MVT, Abhinavagupta, in his *Tantraloka*, has spoken of nine kinds of Divine Grace based on its intensity available to as many kinds of aspirants.

Mahamahopadhyay Dr. Gopinath Kaviraj while explaining this particular view about the Divine Grace used to give a beautiful analogy. The Divine Grace is like rain water falling perennially from the highest Source. Just as the amount of rain-water accumulating in the buckets of varying sizes depends on the capacity of the concerned bucket, in the same way the capacity of the recipient individual determines the amount of Grace or its interests received by him. If the intensity of the Divine Grace were to exceed the capacity of the recipient sadhaka, the result is bound to be disastrous for him. It can therefore be said that the degree of intensity of the Divine Grace descending on an individual is the index of the individual's progress in the path of *Sadhana* on one hand, and on the other, it

also determines the amount of effort he would have to put forth in order to achieve the Supree Gomal. We shall discuss this point later on.

In this context, it may be pointed out that while the Saiva Siddhantins consider maturation of malas (*mala paripaka*), especially of the *mulamala* or *anavamala* in an individual, as the sole factor responsible for the influx of the Divine Grace, the Trika system with its emphasis on the doctrine of *Svatantrya* does not postulate any condition for the descent of Grace on the individual. According to Dr. Kaviraj, to conceive of any extreneous factor responsible for the influx of Divine Grace would be tantamount to abjuring the cardinal doctrine of the system, the doctrine of *Svatantryavada*. Secondly, it would imply that the descent of Divine Grace is not a perennial process, it is intermittent, subject to the fulfilment of certain conditions. Hence Dr. Kaviraj Ji thought that the Divine Grace must necessarily be regarded as unconditional (*aheaitukikripa*) by its very nature.

The Trika theory about the quantitative difference in the intensity of Divine Grace received by different individuals, first postulated in the MVT and developed by Abhinavagupta in his *Tantraloka* and *Tantrasara* might appear something unique and peculiar to this system. Dr. Kaviraj used to cite examples from Catholic and Vaisnava theology to show that they too believed in the existence of intrinsic difference in the individuals to which the differentiation in the capacity to receive grace can be ascribed. While it is true that all individuals are similar in all respects and identical in essence, but their unique individuality and consequently their varying destiny cannot be ruled out. In the opinion of Dr. Kaviraj, the unique personality and individual differences inherent in all men are traceable to the moment (*Ksana*) of creation when they all came into

being. The Catholic doctrine of Elect and the Vaisnava theory of the three kinds of mukti viz. *Samipya, Sayujya* and *Sarupya*, all point towards the existence of innate differentiation in men which is also responsible for the differentiation in their capacity and inclination in the field of *Sadhana*.

We have already observed that the influx of Divine Grace in an individual, marks the beginning of his journey to the ultimate Destiny which, in the Trika view, is the attainment of *Sivatva* i.e. restoration of man to his original Divine form.

The Divine Grace, as a rule, flows directly to an individual being who is absolutely free from impure matter in the form of the *mayiya* and *Karma malas* i.e. unembodied beings in the pre-creational state or disembodied beings, technically called *vijnanakalas* and *pralyakalas* respectively. But, the Divine Grace cannot come directly to embodied beings due to their association with matter which prevents the direct transmission of Grace. Hence, the Divine Grace has to come to them through some mediating factor or medium which is normally an embodied being. The body of such medium is generally made up of exclusively pure matter (*aprakrṭa deha*), or pure matter mixed with impure. The medium, technically called *guru* or Divine Teacher does not only function as a relay centre for the transmission of Divine Grace from the Supreme Lord to an individual Sadhaka, but also as the agent of the Divine will of the Supreme Lord on the lower level of existence, to perform the task of imparting highest knowledge through *diksa* (initiation).

The Tantras generally speak of three kinds of Divine Teachers or *guru* viz., *Daiva guru* or celestial teacher, *Siddhaguru* or Superhuman teacher and *Purusa guru* (human teacher.). The *Daiva Guru* or Celestial Teacher dispenses

grace to those aspirants who have attained highest degree of perfection through their personal efforts, by dissociating completely from matter through *vivekajnana* (discriminatory Knowledge). The MVT mentions the presiding deities (*adhikarika devatas*) of different regions such as Rudra, Vishnu, Brahma, Mantra, Mantresvara etc. as examples of Celestial Teachers. Dr. Kaviraj was of opinion that any Sadhaka who possesses innate desire for pure enjoyment (*bhogavasana*) and also had succeeded through their *sadhana* in dissociating themselves completely from matter could attain the elevated position of *adhikarika devata*, after receiving the Divine Grace in appropriate intense form.

The Siddha teachers are perfect embodied beings who occupy elevated positions in comparison to ordinary human aspirants owing to their pure *adhar*. Dr. Kaviraj used to cite Sri Chaitanya, Sri Ramakrishna Paramhansa or Prabhu Jagadbhandhu as examples of *Siddha guru*. The Sadhakas receiving the Grace in less intense form, generally receive it through such gurus.

A large number of aspirants who are intimately associated with impure matter are incapable of receiving the Divine Grace through the higher channel. They, therefore, have to depend on a human teacher (*purusa guru*) who appears to exist on the same plane as the human disciple. But, as a matter of fact, even human *guru* occupies a higher position owing to his pure *adhara* and connection with the Supreme Lord. The *human* teachers are very common.

Now let us point to *Dikhsa*. The Divine Grace is generally transmitted by the Guru through *dikhsa* (initiation) which has been defined in the Agamas as *diyate jnanasadbhavah ksiyate pasuvasana*, i.e. *Diksa* is that process whereby highest knowledge is transmitted (in fact aroused) to an individual, whereby fetters are cut asunder. Abhinavagupta

has mentioned as many as eight different modes of *dikhsa*. The Grace, which is transmitted to human disciple through *Dikhsa* may be conscious or unconscious, depending on the mode of transmission and the degree of purification in the *adhara* of the disciple. In case it is conscious, it may be gross (*sthula*), Subtle (*suksma*), more subtle (*suksmatara*) or most subtle (*suksmatama*) according to the way in which it is transmitted through mere thought (*chintana*), vision (*darsana*), speech (*vani*) and touch (*sparsa*). It must be remembered here that the mode of transmission of the Grace does not make any qualitative difference in the Divine Grace though it might have some connection with its intensity.

In theory, the Guru as an abstract principle represents the Supreme Principle of Compassion (*Kripa*) of the Supreme Lord. Dr. Kaviraj used to give the following reason for the Supreme Lord choosing any kind of medium for the transmission of His Grace. The Supreme Lord pervades all and is one with all, hence by virtue of His Omnipresence. He occupies every position simultaneously without abjuring His transcendent nature and unique position as the Supreme Lord. He can adopt any concrete medium of His own choice for dispensing Grace who, at the moment of transmission of Grace, comes to be known as the *Guru* to that particular individual. The elevation of the human individual to the position of *guru* when he functions as the instrument of Divine will is generally temporary, as it lasts till the exhausion of residual impressions (*Samskara*) of his meritorious deeds when he retires making room for another human individual who continues the function, and thus keeps the chain unbroken.

Another point which Dr. Kaviraj made in this connection was that while it was open to all human individuals to strive for and attain the ultimate Goal of life which

in the Trika system, is *Sivatva*, and not mere liberation from bondage, the achievement of the elevated position of *guru* was not open to all. Only those privileged few who had innate capacity in themselves to act as the path-finders (*tirthankaras*) to others could occupy the unique position of *guru* to transmit grace.

To support his contention that there is an intrinsic difference in all men, and to show how this has a far-reaching effect in the ultimate attainment, Dr. Kaviraj cited the examples of the two ideals proposed by two different streams of Buddhism viz. the Hinayana and the Mahayana. It is well-known that the Hinayanins consider the attainment of *Arhata*-hood to be the supreme ideal for which all individuals are eligible, while the Mahayana Buddhists think that the highest goal in life is the attainment of *Boddhisattva*-hood which is open to a select few who have developed within themselves requisite qualities such as *Bodhicit*, *Maitri*, *Karuna* etc. The attainment of *nirvana* however is the common destiny of all men. This intrinsic difference in men, however, can be traced back to the time of the first creation of man.

We have seen how the same Divine Grace descending on the different aspirants from the Highest Source i.e. the Supreme Lord is actually received by the different individuals in varying degree, that is, in most intense, intense or mild form, depending on the capacity of the recipient individuals. On the basis of this difference in the intensity of Divine Grace received by different *Sadhakas*, the Tantric texts classify the *Sadhakas* under three broad heads. The highest class of *Sadhakas* are those who receive the Divine Grace in the most intense form. The recipients of Grace in a less intense form are medium class of *Sadhakas*, while the inferior class of *Sadhakas* are infused with Grace in a mild form. This classification of *Sadhakas* on the basis

of the intensity of Divine Grace, it may be noted, does not signify the superiority of one class of *Sadhakas* over the other but it only indicates the path which they would have to follow in order to realise the Supreme Goal, and also the varying amount of personal effort they would be required to put forth to reach the Supreme Goal. For, it is the general rule that the more intense the Divine Grace is, the less endeavour would it entail on the part of individual *Sadhaka* and *vice versa*. Dr. Kaviraj used to tell that any deficiency in the Grace has to be made good by the *Sadhaka* through his personal efforts in the same proportion as the deficiency in the Divine Grace, for the cumulative resultant of the two remains always constant.

The MVT therefore speaks of three *Upayas* or modes of discipline viz. the *Sambhava Upaya, Sakta Upaya* and the *Anava Upaya* for three distinct classes of aspirants mentioned before. To these three, Abhinavagupta adds one more *upaya*, called *Anupaya*. This classification of *Upayas*, it may be pointed out here, is only a broad one, for in the Trika view, no generalization in the field of *Sadhana* is possible. Only a broad indication of the different directions in the spiritual discipline can be indicated, leaving out the minor details to the *Sadhaka* for working them out as they proceed towards the Supreme Goal.

Of the four *Upayas* (including the one mentioned by Abhinavagupta in his *Tantraloka*) already mentioned, *Anupaya* is hardly a *Upaya* in the real sense of the term. Because, firstly, it is attainable by a select few who have reached the highest degree of perfection and therefore are recipients of the Divine Grace in the most intense form. Secondly, they are not required to make any effort whatsoever to achieve the Supreme Goal. The very moment the Divine Grace descends on them in the most intense form, all the three kinds of *malas* (defilements), viz., the

anava, *mayiya* and *karma* which are responsible for their embodied existence, are destroyed instantly and they attain *Sivatva* at once.

But all aspirants do not achieve the highest degree of perfection (*adhara suddhi*). Such aspirants receive grace in a less intense form, hence they have to adopt a different mode of spiritual discipline, technically called the *Sambhava Upaya*. The aspirants eligible for this *upaya* also do not have to make personal endeavour to achieve the Supreme End, but they have to pass through certain stages of mystic experience when they intuitively 'see' in their pure *chitta* (*chidakasa*) the Divine Sakti in its fullness as the Supreme Light. The different phases of Divine Sakti, called *kalas*, symbolised by different *varnas* gradually unfold in his *chitta* and make him realise the infinite variety in the play of Divine Sakti which coalesce finally in his self-experience as *Aham*. The mystic self-experience as *Aham* is believed to contain the entire range of creation in the form of so many vibration (*spandana*) of the Divine Sakti which the *Sadhaka* experiences as an extension of His Divine Nature, a self-projection. The *Sadhaka* is thus able to realise His Divinity, *Sivatva*, which is the highest experience.

The aspirants who receive the Divine Grace in a less ntense form than the *adhikarins* for the *Sambhava Upaya*, are incapable of following that *Upaya*. For such *Sadhakas*, *Saktopaya* has been prescribed wherein they have to put in more personal effort to compensate, as it were, the deficiency in the Grace received by them. The descent of Divine Grace as a rule breaks the thick crust of *anava mala* immediately, but its deep-rooted effects persist, with the result that not only the *mayiya* and *karma mala* continue to exist in him, causing the continuance of body-apparatus, but also the veil of ignorance covering his *buddhi* continues to exist in the same form as before. As a consequence,

asuddha vikalpa in the form of experience of self in not-self persists in his *buddhi*. The *Sadhaka*, therefore, has to make efforts to eradicate the *asuddha vikalpa* through purification or transformation of *asuddha vikalpa* into *suddha vikalpa*, technically called *bhavana samskara*. In this task, the role of *Sattarka* or *pratibhajnana*, pure knowledge contained in the Agamas (*Sadagama*) or instructions by *sadguru* has been recognised. The *Sattarka* or *pratibhajnana* generally arises automatically in the purified *buddhi* after the descent of Grace in an aspirant, but if the *buddhi* of *Sadhaka* continues to be impure, the Sadhaka then has to take recourse to such external factors as *Sadagama* or *Sadguru-upadesa* or even *dhyana*, *yoga*, *japa*, *vrata* and *homa* in the prescribed manner, in order to transform the *asuddha vikalpa* to *suddha vikalpa*. It may be pointed here that the conventional path of *astangayoga* is regarded as a futile exercise by the *acharyas* of this system as these fail to deliver the goods.

The recipients of Divine Grace in the most mild form are incapable of adopting the mode of sadhana prescribed under *Sambhava* and *Sakta Upaya*. For such *Sadhakas*, *Aṇavopaya* is prescribed under which a *sadhaka* has to perform rigorous disciplines to compensate, as it were, the deficiencies in their *adhara* i.e., body-apparatus. The Tantric texts prescribe a number of supporting mediums, technically called *alambanas*, for their elevation (*uccara*) to higher levels of experience in keeping with the varying capacity of individual *Sadhakas*. Four *alambanas* arranged in order of subtleity are mentioned in the texts viz. *pranasakti*, *buddhi*, *deha* and external objects (both subtle and gross) or *grahya vastu*. It has been enjoined in these texts that a *Sadhaka* should employ the various *alambanas* for spiritual ascent, technically called *uccara* so that he can gradually disentangle himself from matter, and enter into the

realm of spirit. In course of his spiritual journey towards the highest Goal, the *Sadhaka* is said to have a variety of experiences together with unique kind of Bliss at every stage of ascent, experiences which are indicative of his firm establishment in a particular stage of ascent as also of his release, in gradual stages, from the clutches of matter. These experiences have been classified under five heads viz. *Ananda, Udbhava, Kampa, Nidra* and *Ghurni*.

As the *Sadhaka* steps into a particular stage of ascent, the experiences Delight (*ananda*) which is said to be due to two factors. Firstly, as he enters a particular step, he establishes contact (*sparsa*), as it were, with pure self. The 'touch' of the Absolute fills him with a unique kind of Delight. Secondly, his entry into a particular stage marks the beginning of his dissolution of intimate association with matter in the form of his false identity with not-self (*idam*) i.e. body.

The experience of dissociation of self with not-self by the *Sadhaka* grows in gradual steps, till he finally feels himself completely dissociated from matter. As a result of this, he feels himself disembodied as it were. This leads to his experience of a peculiar feeling of buyoancy and rising up, which has been technically called *udbhava* or upward motion.

With the slight slackening of intimate association of self with not-self in every stage of ascent, a kind of self-consciousness (*atmabhavana*) grows into the *Sadhaka*, and he now turns his attention more and more towards his real self. As a result of this, material body which received most of his attention previously, becomes deprived of all support and begins shaking, as it were, before it goes out of his 'gaze'. The experience of the *Sadhaka* is technically called *Kampa* as shaking.

With the disappearance of material body from his 'gaze', he is left with nothing to experience. He therefore feels overtaken by a sleep-like quiescence and peace. This unique experience in which the external and internal sense-organs stop to act is technically called *Nidra* (sleep).

When the *Sadhaka* experiences dissolution of the sense of identity of self with not-self in the wake of the disappearance of material body from his 'gaze', and cessation of all movements, he gets an intuitive glimpse of his pure Self in a flash as it were. He looks around only to find that the entire universe is nothing but his own self-manifestation. This experience consequent on his looking-around himself, is called *Ghurni*.

The *Sadhaka* has all these mystic experiences at every step (*Visranti*) of spiritual ascent which signalises his firm establishment (*sthiti*) in the particular stage, and thereafter he has further ascent till he reaches the ultimate End, *Sivatva*. He has then the Supreme Experience in the form that everything in this universe is His Glory, the Universe is nothing but his own self-expansion in the form of Divine Sakti.

To sum up, a critical survey of the philosophy of *sadhana* as described in the Saiva Tantric texts would reveal the following salient features peculiar to the system. Firstly, the Tantras consider the Divine Grace to be an indispensable factor in sadhana, though they make adequate provision for personal effort also, which is necessary for purgation of the *adhara*. Secondly, the Tantras recognise the importance of individuality in a *Sadhaka* which has its imprint also in the field of sadhana. It is on account the uniqueness in the *Sadhakas* that generalisation in sadhana is not possible. Every *Sadhaka* has a different starting point in *Sadhana*, hence he has to devise his own way within a general framework of *Sadhana*. The Tantric

texts only provide a general pattern of *Sadhana* with ample scope for variations within it, suiting the needs of the individual *Sadhakas*. Thirdly, the Tantric texts, for the first time, formulate a relationship between grace and personal endeavour. Lastly, the Tantric tests do not attach much importance to the achievement of liberation by an individual which, in their view, is only a negative concept. The complete merger of individual with the Universal leaving no room for enjoyment of the fruits of liberation, as is postulated by certain advaitics ystems, also does not find favour with the Tantric philosophy. The accent of the Tantric texts is on integration, and not negation, on self-expansion and divinisation of all existence and not its elimination. The highest experience that a *Sadhaka* aspires to have is *Sivatva* in which he has the integral self-experience (*akhandanubhuti*) as the Supreme Lord. The Universe around him does not disappear from his view but is experienced as His own Divine Glory. This is the Summum Bonum, the Ultimate Destiny.

MAHAMAHOPADHYAYA DR. GOPINATH KAVIRAJ: HIS ORIGINAL CONTRIBUTION TO PHILOSOPHY

GOBINDAGOPAL MUKHOPADHYAYA

Philosophy is a pursuit for truth. The Truth is veiled to the common eye and one has to pierce through the veil to see the face of Truth. To connote this 'seeing' the Indian term for philosophy has been *darsana*. The savant, whose life and philosophy this seminar has been privileged to discuss, was a life-long seeker after Truth and as such was a philosopher *par excellence* as well as a *darsanika* in the true sense of the term as he had seen that Truth face to face. In this lies the uniqueness of Mahamahopadhyaya Dr. Gopinath Kaviraj that he was at once a *srotriya*, well-versed in all the *sāstras*, as well as *brahmanistha*, firmly stationed in the supreme consciousness. He was a *Risi*, a seer who had seen Truth in all its facets (*risir darsanat*) as well as a *Kavi* who could communicate through faultless charming expression his realisation of the Infinite. Those who were privileged to sit at his feet and had the good fortune of being bathed in the perennial stream of illuminating vibrant words that flowed from his lips alone can testify to the truth of the above statement.

To many Gopinathji was a mystic and not a philosopher in the true sense of the term. If a realised soul is termed a mystic, he was certainly one in every sense of the term. But there was nothing vague or mystifying in his expositions of truth. On the contrary, his reasoning was so lucid and faultless as well as logical that even a sceptic had to own the truth of his statements. So he was also an ideal philosopher. But did he contribute anything original in the field of philosophy ?

To my mind his first and foremost contribution in the field of philosophy has been to set forth anew the true aim of all Indian philosophies. In fact he is the only Indian philosopher who has put us over again on the right track of philosophical pursuit. This may appear as a tall claim but to make the point clear let me quote his own words, where he beautifully expresses his own idea about the aim or goal of Indian philosophy :

'In India, philosophy, especially in its earlier and truer form, was intended to serve a practical purpose. Bare speculation is invariably condemned as waste of energy, in as much as it leads nowhere ; speculation is deemed blind without the guiding light which revelation or Higher Perception alone can furnish Thus the premises from which Reason has to draw its inferences are naturally beyond its own reach and stand outside of itself.'

Gopinathji, therefore, clearly puts forth the role of reason in the search for truth by pointing out its limitations. To quote again :

'Reason is, by nature, impotent and cannot in anywise overstep its data. It is not creative nor intuitive ; its function is interpretation of facts. Its ultimate resort is, therefore, nothing short of direct experience.'

But if direct experience is to be adhered to should we then base our reasoning only on the sense-data, which are limited, distorted and often wrong and confused ? To this he replies :

'But as human experience is limited in its scope and is liable to error, the experience on which our reasoning is based must be conceived as infinite and free from all the defects incidental to erring humanity. This infinite experience is embodied in the revealed scriptures.' To those who want to discard revelation as mere nonsense or mental fancy, Gopinathji sounds a note of warning : 'Reason,

unaided by the light of this Revelation, would be a groper in the dark and would never be able to discover the truth which is incapable of analysis and synthesis.' Precisely for this reason, he points out, 'to the general Indian philosopher, therefore, seeking to build up his individual system of thought on the bed-rock of supra-rational illumination contained in the Vedas or Agamas, much in the same fashion as to the schoolmen of medieval Europe, reason is subservient to faith. "Believe and then know", —*Sraddhavan labhate jnanam*—this seems to be the motto of Indian philosophy.'

In assigning the right role of philosophy, Gopinathji states clearly thus : 'Philosophy, if rightly understood, is then only a step in the cultivation of a man's life. To be at all fruitful it must work in subordination to *i e.* on the data supplied by, Revelation. Else it is apt to run astray.' One may object that this subordination of reason to revelation is practically an abandonment of philosophy but Gopinathji strongly affirms that it is not so but on the contrary only assigns its rightful place. He points out that 'in the general scheme of a man's inner culture the study of philosophy is given a secondary, though a necessary place :

ātmā vāre draṣṭavyaḥ-śrotavyo mantavyo nididhyāsitavyaḥ
śrotavyaḥ śrutivākyebhyo mantavyaś co'papattibhiḥ
matvā ca satatam dhyeya ete darśanahetavaḥ

This implies that the ultimate source of true knowledge is revelation, but as the facts of revelation cannot be accepted without any questioning in the present state of our life, we have to study them with the help of our reason. As soon as it is brought home to us that these facts are quite possible and not irrational, the function of reason as a factor of our culture is fulfilled.'

What then is the function of reason ? Gopinathji sets it forth very clearly thus : 'For this function is simply to beget a notion of *possibility* (*sambhāvanābuddhi*) in regard

to a certain proposition, and not of its certainty. Certitude can never be reached by the intellectual faculties (*cf. tarkāpratisthānāt*)'. It has, therefore, a limited role viz. removing 'the disturbing factors of doubt (*asambhāvanā*) and perversion (*viparitabhāvanā*)' in order to make the mind fit to 'receive the truth.'

He, therefore, concludes that 'the process of rational demonstration (*manana*), which is implied in all philosophy, aims at removing this element of doubt and producing a belief that the proposition as laid down in the scriptures is likely enough.' He also reminds that 'the word for philosophy in India variously appears as *nyāya*, *ānviksiki* etc and the *Nyayavartika*'s statement viz. *Samsayādi bhedānuvidhāyini anvirksiki* implies that philosophy is meant for dispelling doubts on the principle that *nānupalabdhe na nirnite nyāyah pravartate.* A categorical enunciation of the truths is not its province—it deals with reasons of things.'

Having properly assigned the place of philosophy and also having indicated its important and indispensable role in the human pursuit for Truth, Gopinathji makes another significant contribution in the field of philosophy, which follows from the first viz. Truth, which is the single goal of all philosophies, is one and indivisible. He had such an all-embracing view that he never looked down upon any system of philosophy nor did he ever think of discarding any as useless. To him all the viewpoints were real and true according to the respective realms from which they originated. To speak again in his own words : 'It is easy to understand how different systems of philosophy, apparently conflicting with and subversive of one another, originate. The Highest Truth, which lends itself to the light of supra-mental Intuition, is indeed one and indivisible, but it appears in diverse forms when looked at from diverse points of view corresponding to the capacities and

tastes of the individual *Sādhakas*.' The differences in the formulation of the same single Truth are unavoidable because, he points out unerringly once again, 'so long as the individualised consciousness asserts itself—so long as we are unable to dispense with "mind" as an organ of knowledge—it is vain to hope for the attainment of the *Absolute Truth*. Relative or partial truth is all that can be reached by human reason. And these relative or fragmentary truths or aspects of the Absolute Truth, are held to be the immediate ends of the different systems of philosophy.'

Does human reason then stand self-condemned by its own intrinsic nature and is there no hope for it to rise above the fragmentary or relative ? Gopinathji here presents his all comprehensive outlook wherein alone lies a great hope for all of us who are bogged in our narrow viewpoints, imprisoned in our hard shell of dogmas, creeds and systems of thought, when he reminds us that 'they (i.e. the different systems of philosophy) represent varying stages in the ascending order of the *Sādhaka's* journey in quest of self-realisation. When pieced together and studied in the light of the resultant whole, they will present a sublime picture of synthesis, fraught with deep significance and interest to humanity. An indirect and veiled picture is this ; but it is the grandest within the reach of our mind.' In this 'piecing together and presenting a sublime picture of synthesis' lies the most significant contribution of M. M. Kaviraj and he was unparalleled in this field.

From the foregoing account one should not be misled to think that Gopinathji was an advocate of eclecticism. His piecing together was not based on the principle of getting the best out of everything but on the bedrock of a fundamental unity whose golden thread runs through all. He himself propounds the logic behind this synthesis thus : 'One thing remains to be noted. The piecing together or

co-ordination of the systems is possible, simply because there is at bottom a real unity. For all the systems pledge unconditional allegiance to Revelation. It is in their mode of interpreting the scriptures, determined by the capacities of the people for whom they are meant, that the systems vary. Even the Buddhist and Jaina philosophies accept in their own ways the necessity of this.' In his unique manner of synthesising the different systems of philosophy, Gopinathji used to invariably point out that the highest truth had been communicated through each of them though sometimes in a concealed or a veiled manner and he, who has the eye to discern, will immediately discover the supreme reality through any one of them. For instance, we are generally of a confirmed opinion that the Samkhya-Yoga system of thought advocates a sundering of matter and spirit in order to attain Kaivalya or liberation. But it was only Gopinathji's discerning eye which could point out that even a divinisation of Prakriti or matter through an absolute purification and thereby bringing it on a par with the self or Purusha was advocated for the real Kaivalya in a sutra of Patanjali : '*Sattvapurusayoh suddhisamye Kaivalyam.*' In this way, whichever system he taught or explained, orthodox or heterodox, contained flashes of that highest illumination and so he never despised or undermined any system.

This rare phenomenon became possible in him because of his wonderful clarity of intellect, which seized directly the unity behind all the diversities of doctrines or systems. In explaining the unity and the way to attain it, he affirms : 'The unity, of which Revelation is an expression, is transcendental. The Ṛsis—the Sages and the Illuminatii—split up, by an apparent process of self-division, this unity into concepts of symbolical knowledge, arranged them in a certain grade of increasing purity and laid them before

the intellectual faculties to play with. If rightly pursued, these will result in a wonderful clarification of the intellect, when the "mind" will cease to work and vanish. On the bare soul, Truth will then dawn as a flash of lightning, dispelling all doubts and uncertainties.'

Philosophies differ because our intellectual faculties differ, because our patterns of mind differ. We would not have mutually broken our heads if we had that integral vision which looks upon the different formulations of the one supreme Truth as expressions through a certain grade of increasing purity. In this connexion, Gopinathji reveals the secret of *adhikārabheda*, which is a fundamental thing in Indian philosophy. He points out that 'this is the secret of what is technically called *adhikārabheda*, which means that not every man is capable of receiving every form of truth. The faculty of understanding develops gradually, and in the course of this development, truths which once seemed unintelligible and vague begin to assume a depth of meaning and are accepted.' He makes a prophetic statement when he says that 'it is thus that the folly of one age is turned into wisdom in another. So with countries and individuals.' Thus the *adhikāra* changes or shifts not only from individual to individual but even in a single individual according to his progress in *sādhanā*. The term 'Sādhanā' may be taken as a taboo in philosophy and we may be accused that we are now treading on the grounds of mysticism. But Gopinathji understood by it the highest intellectual discipline, which is termed as *Sat-tarka* in our ancient scriptures. Through it 'the impediments that stand in the way of a man's knowledge of Reality' are removed and 'the obscure truths are at once illuminated.' This is, however, gradually accomplished as a general rule and that is why 'there are degrees in the receptivity of the mind.' He alone is an ideal teacher who instructs according to the

receptivity of each of his students. Gopinathji supports his contention by quoting from two absolutely opposite schools of thought, one heterodox and the other orthodox, to show that this *adhikārabheda* was equally recognised by all and this *bheda* was only on the surface, on the level of the mind underlying which was the *abheda*, in the realm of the spirit. He says : 'This idea finds excellent expression in the following statement of the *Bodhicittavivarana* :

desanā lokanāthānām sattvāsayavasānugāh/
bhidyante bahudhā loka upayair bahubhih punah//
gambhirottānabhedana kvacic co'bhayalaksanā/
bhinnā'pi desanā'bhinna sunyatādvayalaksanā//

He continues : 'This is from a work on Mahayanic philosophy. The same appears also in an even more precise form, in the words of Madhusudana Sarasvati, who is rightly reckoned as one of the greatest philosophers of India in the last millenium. Referring to the apparently conflicting views of the different Acharyas, he observes :

Nahi te munayo bhrāntāh sarvajnatvāt tesām. Kintu bahirvisayapravanānām āpātatah paramapurusārthe praveso na bhavatiti nastikyanivāranāya taih prakaranabhedāh pradarsitāh.

Thus Gopinathji's discerning eye discovered 'that there is a real order in the systems of Indian philosophy.' He proves convincingly that 'the synthetic consciousness to which such an order reveals itself has ever been recognised in India.' He refers to the *Samksepasāriraka*, *Atmatatatvaviveka*, *Prasthānabheda*, *Pratyabhijnāhrdaya* and such other ancient texts of philosophy to support his contention and concludes that 'this is merely to point out that there is a real spirit of unity, of aim as much as of methods, among the diversities of thought and activity according to Indian philosophers.'

We have gone at length to show how Gopinathji realised and demonstrated the fundamental unity behind all Indian

philosophies. His own original philosophy was, therefore, *Purna Advayavāda*, if it can be so termed and the means to realise it he called *Akhanda Mahāyoga*. Reality was to him one and indivisible. There was no dichotomy of spirit and matter. Matter is nothing but congealed or concealed spirit. There is no doubt an element of *māyā*, which conceals or veils spirit but it is self-imposed and can therefore be removed at will. This *māyā* is deliberately or wilfully imposed to make the *lilā* possible and the world is, therefore, not an illusion or hallucination, nor of the same stuff that dreams are made of. The relative world is the playground of the Absolute. We suffer because we are being crushed under the wheels of Time. Time must have a stop and the Eternal be manifested here and now. He was as much a realist as an idealist. He never dismissed the reality of the material world but he dedicated himself in discovering the supreme science, which he called *Surya-vijnāna*, which would reveal in its entirety the different steps through which spirit becomes matter, the ideal becomes actual. He was, therefore, deeply interested in the process of creation, which revealed to him how spirit was immanent in matter. Beyond lies the transcendent form, which also attracted him but he was not attached to either of them. To him, Reality was at once immanent and transcendent as well as beyond both. This he cryptically used to call '*svayam*', that is that, beyond all formulations. He also felt that without the realisation of Reality *as it is in itself* the redemption of the world will ever remain a far-off dream. There may be individual salvations here and there but to make all free was his sole and single dream. In the fulfilment of that dream lies the consummation of his philosophy. Let us dedicate ourselves to that ideal and by this alone can we truly offer our homage to this unique thinker and philosopher.

SPIRITUAL ASPECT OF THE LIFE OF M. M. PANDIT GOPINATH KAVIRAJ

Sri Manoranjan Basu

'They say that God is all-knowing, all-powerful and kind to all, and our scriptures too confirm this, time and again. Yes, He knows everything, there is nothing in the world that escapes His notice. He is abundantly Powerful, too, to shape into existence anything He chances upon : Conceivably there is nothing that He cannot do. And of course He is all kindness too—sufferings of His creatures always move Him and eke out his infinite compassion. All this is true. But why then these sufferings at all ? Had He lacked a single of these qualities—His omniscience, omnipotence and infinite kindness—there would be no scope left for what is called removal of suffering or, for that matter the very existence of that suffering. If He had not known the suffering or were powerless to remove it or, even on seeing it, did not feel for the creature that suffers, we could well accept the fact called suffering. But He does have all the three qualities. Why then the suffering[1] in the world and of such huge dimension ?'

---

1. It may be mentioned in this context that the problem of suffering forms one of the basic tenets of Indian Systems of thought. The Bauddha agnosticism starts with its basic contention such as, 'all is suffering ; all is suffering' (Sarvam Dukham Dukham). The Six Systems of philosophy such as Nyaya-Vaisesika, Samkhya-Yoga, Mimansa-Vedanta, each in its own characteristic way has discussed this problem with reference to liberation or moksha. The Samkhya classification o [illegible]ffering into Adhibhautika, Adhidaivika and Addhyatmika, the Nyaya theory of Prarabdha vis-a-vis theory of 'Karma and Rebirth', and finally extinction of suffering root and branch (Atyantika Dukha nivritti). The mimamsa theory of achieving Heaven, the advaita concept of moksha—all these have relevance to the problem of suffering.

This question Gopinath Kaviraj posed in the year 1913 when he had just passed his M.A. Examinations to Shri Ramdayal Mazumder, an erudite scholar of those days and Principal of the then Tangail College, Mymensingh (now in Bangladesh). Shri Mazumder realised the depth of his mind and asked him to search for himself and find out its solution.

Similar other spiritual questions though of different types he asked to many Mahātmās such as Swāmī Yogātrayānanda (Sashi Bhusan Sanyal), Tat Sangi Mahātmā, Siddhi Mātā and other Spiritualists such as Mahātmā Jyotijī, Soham Siddha Bābā, Kishorī Bhagavan and others.

From his very childhood Gopinath Kaviraj had some inborn gifts of unfailing memory, astonishing aptitude for learning, deep regards for Indian tradition and culture. He had a taste for devotional songs and prayers. 'Tattva Jijñāsā' and 'Sat Sanga' were his natural disposition. He passed Entrance Examinations from Jubilee School, Dacca (Bangladesh) and for reasons of ill health left Bengal for Jaipur for higher studies. He passed F.A. and B.A. Examinations from Maharaja Jaipur College. As an examinee for final Degree Examinations, he met Dr. Arthur Venis, the then Principal of Queens College, Banaras, who came to Jaipur as an external Examiner. The noted Orientalist, Dr. Arthur Venis was simply charmed by his versatility, scholarship and genius. He invited Gopinath to study M.A. Course at Banaras. With wholehearted devotion Gopinath plunged into the world of academic pursuits and at the advice of Dr. Venis got himself admitted into the Department of the Sanskritic studies, specialising in exploring and interpreting ancient scripts, coins, epigraphs in addition to studying Nyāya Śāstra under M. M. Vāmācharan Nyāyachārya (senior) and various languages such as Pali, Prakrita, French, German etc. under Prof. Norman,

a linguist. Besides all these, he used to discuss with Dr. Venis Brāhmi and Kuśān scripts in relation to evolution of the same during the Gupta Dynasty.

In the year 1913, he went to Allahabad to appear at the M.A. Examination. Dr. R. G. Bhāndārkār, the world renowned Orientalist of those days came to Allahabad from Poona to take his viva voce test. Dr. Bhāndārkār was greatly astonished to find his deep-rooted scholarship in different branches of Ancient Indian History and Culture and his thorough acquaintance with some of the fundamental research works written in French and German. He was greatly moved and appreciated very much the depth of his mind and dimension of his sharp intellect. After obtaining Post-graduate Degree, he joined 'Saraswati Bhavan', Banaras, as an Assistant Librarian and engaged himself in serious research work there. Subsequently, he was promoted to the post of Librarian of the same Institution and for his single-minded devotion to research and learning, judgement and wisdom, the then Government of the United Province selected him for the highly respected post of Principalship of the Government Sanskrit College, Banaras. At first he was reluctant to accept the offer but at the request of M. M. Pandit Dr. Ganganath Jha and Sri A. B. Dhruba, he had to yield. He held that post from 1924 till 1937 when he went into voluntary retirement. In the same year the Government of India awarded him the title of Mahāmahopādhyāya. During this time he refused many lucrative and covetable posts offered to him by the Universities of Calcutta and Lucknow. He also declined professorship of Oriental studies of the University of Oxford and the post of Upāchārya of the newly-founded Banaras Sanskrit University. All this show that Gopinath Kaviraj was all his life indifferent to name, fame, position in society and money, which usually men seek for. He was a seeker

after truth and throughout his life pursued his search. The insatiable thirst for knowledge led him to explore the genesis of various fields of study—History, Philosophy, Religion, Art, Axiology and Culture. Here mention may be made of some of his publications[2] (as independent treaties and in anthologies) given below which bear the unmistakable stamp of his extraordinary erudition and encyclopaedic mind. His monumental scholarship soon spread throughout the world.

This is, in brief, the academic life and activities of the great Savant. After retirement from Govt. Service, he used to teach, many ardent seekers who assembled in his residence, different branches of Indian Philosophy and allied subjects and infuse them with the spirit of Tattva-Jijñāsa and self-realisation. Though his primary interest was in the philosophies of Śaiva, Śākta, Yoga and Bauddha, he could also do proper justice to intricate problems of Sāṃkhya, Nyāya-vaisesika, Mīmāṃsā, Alankāra and Vedānta. Besides, he was an authority on ancient Indian history and culture in its different branches. In this way Gopinath Kaviraj became a legendary figure in the Sanskritic studies in philosophic thought and culture. The teachings of Mahāmahopādhyāya reminds us of ancient Indian Ṛsis who dedicated their lives for the good of others by imparting them true knowledge. Thus Mahāmahopādhyāya Gopinath Kaviraj became an institution by himself.

Now the question is : what necessary relevance academic attainments of Gopinath Kaviraj has to the spiritual

---

2. (1) Sarasvati Bhavan Studies (10 Volumes), (2) Bibliography of Nyaya-Vaisesika Literature, (3) A descriptive Catalogue of Mimamsa Manuscripts in the Sanskrit College (Varanasi), (4) A Catalogue of Sanskrit Manuscripts in the Sanskrit College (Varanasi and Tripurarahasya (Jnana Khanda, Four volumes) (5) Gorakha Siddhanta Sangraha, (6) Saraswataka (Introduction to Mahakavi Bharavi).

aspects of his life ? There are scholars whose academic attainments are well known in the intellectual world but who have no inclination for spiritual life. They discuss knowledge for the sake of knowledge and remain satisfied with fine logical analysis of a knowing situation. Again, there are spiritualists who have no academic interest. They feel that barren knowledge cannot yield anything substantially spiritual. Himself, basically a spiritualist in the true sense of the term i.e., both in theory and in practice, Mahāmahopādhyāya had also the role of a preceptor or Ācārya. Hence he had to satisfy seekers after knowledge by giving them correct interpretation of the Shāstras. Moreover, he had a firm conviction that the Ṛisis or seers in India from whose supersensuous experiences Shāstras are made, never do and say anything for the satisfaction of the sensuous pleasure of the common run of people. Their teachings cannot be realised without spiritual probing.

Further, the life of a man is not made up of water-tight compartments such as physical, intellectual, moral and spiritual. Rather, it is an integrated whole and the first three cannot function without the fourth i.e. spiritual. For it is only through the spiritual that life becomes meaningful and man can understand the aim and purpose of his coming to this world. Extraordinary personalities like Gopinath Kaviraj come to this world for a definite purpose to serve, mission to fulfil and from their very childhood they behave in a way, we ordinary people do not understand. So the academic pursuit of the Ācārya was not meant for any material gain, social recognition or anything that this world could give him. This pursuit helped as the preparatory stage for his getting into the very depth of the spiritual which was his real concern. As an Āchārya, he had a social duty to discharge and hence innumerable

seekers have been immensely benefited by his invaluable treasure of experience and wisdom he gained through hi probings in the Shāstras (scriptures).

With this short Introduction let us try to mention the spiritual aspect of the life of the great Savant, who for more than half a century enlightened the spiritual aspirants throughout the globe with the rays of the inextinguishable light of his wisdom, which spontaneously dawned on him through the grace of Siva (The great Benign Principle).

PART II

It is very difficult to write anything about personalities like M. M. Pandit Gopinath Kaviraj for they are born with some rare traits that go beyond the limitations of space, time and age. Their activities and spiritual achievements cannot be measured in a causal nexus. 'Others abide our questions, thou art free'—and such freedom is inherent in their lives and constitute spiritual aspects of their personalities. We have already said that the life of a man is an integrated whole, inextricably made up of inter-related compartments such as physical (bodily), intellectual, moral and spiritual and that spiritual constitutes the freedom of a man. This freedom is first felt in the world of rejection and choice, right and wrong, good and bad. 'Will not to will' gives us feeble touch of such a freedom. But all these fall within the domain of the moral, and moral values work within the social, which can never transcend space and time. Again the first two i.e. physical and intellectual, are products of Prakṛti and as products they have their origin, growth and decay. Hence all these fall short of the spiritual which is the ever-shining essence of things and beings.

From another point of view man as a biological and psychological being is conditioned by psycho-physical

laws and act and react situation-wise. They live and have their being within the spatio-temporal world and such a world at the initial stage of experience, seems to be objective i.e. other than the subjective. This is what we ordinarily call nature, Prakṛti. It is the material world and the material (Jaḍa) is not something inert and static. That which originates from the womb of time and undergoes change every moment is the material. The so-called objectivity of the material world is foreign to a seeker whose mind has already been inwardised. They live within the world, of spirit and judge everything from the point of consciousness and it is only through evolution or in other words adventure of consciousness as Śakti, that the spiritual seeker reaches the final goal of his search.

Let us now state what do we mean by the spiritual aspect of the great Ācārya. The spiritual aspect of the life of the great Ācārya consists of his inborn spiritual attitude, living a pious life, non-attachment to worldly things especially money, power and social recognition, association with 'Sādhus' and 'Mahātmās', aptitude for unadulterated anubhaba, unerring interpretation of the Śāstras, special regard for Tantra and Yoga, single-minded devotion to knowledge and truth, a Yogi both in theory and practice, a path-finder of 'Akhanda Mahāyoga' and finally a dedicated self for eradicating suffering from the world root and branch by discovering the basic source of creation and hence suffering and finding out know-how of its cessation.

For all practical purposes the life of the Mahāmahopādhyāya may be divided into three phases though each phase is not exclusively distinct from the other ; rather the three constitute an integrated whole of his life. The first phase may be characterised as his academic pursuit, his valuable contribution to the Sanskritic studies and

research both as Librarian and Principal of the Sarasvati Bhavan and Govt. Sanskrit College, Banaras, respectively. In this phase Dr. Arthur Venis was his principal initiator and a great friend. The second phase may be said to be a preparatory stage for diving into the very depth of the spiritual and preparing the ground for Akhanda Mahāyoga, the culminating stage of his spiritual quest. The Sādhus and Mahātmās, specially Yogivara Srī Sivaramkinkara Yogatrayananda, the author of the great 'Ārya Śāstra Pradeep', is an inspiring preceptor in this stage.

The third and final phase of his life commences with his meeting Yogirāja Sri Viśuddhvānanda Paramahansa Mahārāja from whose mouth, he first heard of 'Jñāna Ganja'*[3] and 'Surya-Vijñāna'. He was simply astonished to find his supernormal yogic power and he had serious discussion with him about the principles and mechanism of

*3. *Jnana ganja* The concept of Jnana ganja is just like the concepts of 'Dhruvaloka', 'Goloka' and 'Sukhavati'. The first has come into being as a result of severe penances done by a particular Sadhaka and the second and third are associated with the names of Srikrishna and Amitabha Buddha respectively. Jnana ganja is founded by the supersensuous efforts of a Great Yogi. Sri Mandir, Raja Rajeswari Math and Jnana ganja are in line with the same Yaugika Order—Sri Mandir being in the top and Jnana ganja at the bottom. Like other Siddha bhumis or holy places of spiritual experiences such as nitya vrindavan Kailas, nitya saket Jnana ganja has distinctive marks of its own. Such places exist within different grades of Maya and beyond it.

The earthy Jnana ganja is a secret place located on the top of the Himalayas towards the border line of Tibet within the periphery of this earth. It is created by the intense penances of a Siddha Yogi, as we have already said, for the good of the universe. No ordinary mortal is able to enter into it, only Yogis of high order when permitted by its Founder can go there. The great yogis receive power in tuning with Jnana ganja and sometime they assemble there for bringing change for the better in the existing order of things and beings. Jnana ganja though eternal by nature is manifested in this earth as a matter of necessity.

According to Yaugika vision of Jnana ganja there are three planes or states of spiritual experience. The first goes up to 'Mahabhava' as its

yoga. He was so much charmed by his luminous personality that he decided to be his disciple. Accordingly he got spiritually initiated by him on January 21, 1928 at his hermitage (asrama) at Hanuman Ghat, Kasi. Thus, we find that three great personalities, Dr. Arthur Venis, Yogi vara Sri Sivaramkinkara Yagotrayananda and Swami Viśuddhvānanda Paramahansa Mahārāja exerted great influence, though in different spheres, in moulding the life of the great Savant.

The personal life of Mahāmahopādhyāya was a living example of 'plain living and high thinking'. The great Savant used to sit for Sādhanā both at dawn and dusk regularly at fixed hours. Moreover, in accordance with the spiritual instruction of his 'Gurudeva' he practised yoga (meditation) for a considerable period of time at midnight. Usually Visuddhanandaji Mahārāja did not allow his disciples to practise yoga at the dead of night. But for spiritual adepts of high order and special competency (adhikāra) like Gopinath Kaviraj, such practices are permitted. He received a special grace from his spiritual preceptor by which the latter was almost always immersed in contemplation and nothing could disturb his one-pointed concentration. In the later part of his life, many of his devotees noticed in him as if he were oblivious of the external world and lost in a state of samādhi. He did not respond even when repeatedly called for. This reminds us of the state of 'Sthithaprajñā' as enunciated in the Gītā.

objective and Khanda Yogis reach this state. The second state is beyond Mahabhava and above Surya Mandala. Mahakhanda Yogis by completing their Spiritual practices feel its vibrations. The locus of this State is the aforesaid Jnana ganja. The third and the final state is not yet fully drawn, it is still in an ideal state, the objective of wihch is to be the Lord of the Universe.

Jnana ganja has direct relevance to the principles of Akhanda Mahayoga envisaged by Mahamahopadhaya Gopinath Kaviraj and in its outlines has been mentioned in the concluding portion of this paper.

Many of his devotees felt the touch of electric current passing through him at a time when he used to discuss spiritual problems.

As for the first phase of Mahāmahopādhyāya's life we have already mentioned it in the Introduction ; for the second we shall confine our discussion to his meetings ith Tat Sanghi Mahātmā, Siddhi Mata and especially Svami Sivaramkinkar Yogatrayananda and also to his writings. We have already stated that Svami Yogatrayananda was an inspiring preceptor to MM in the second phase of his life. Svami Yogatrayananda was a disciple of Mahasiddha Yogiraja Sri Sri Sivaramananda Paramahamsa. He was called Yogatrayananda for he was quite proficient in Karma, Jnana and Bhakti yoga alike. Svamiji was of the opinion that the conclusion of physical sciences are subject to the Law of Evolution but Ārya Meta-Science s free from such process and hence such science is not changing and changeable.

MM's meeting with Svami Yogatrayananda alias Sashi Bhusan Sanyal might be described as both accidental and fulfilment of a long-standing urge he had cherished in the core of his heart. Accidental in the sense that he was not prepared for the meeting nor had he any previous information of the same. As for fulfilment of a long-standing urge the story runs as follows :—

When he was preparing to sit for the Entrance Examination he found, in the Library of a gentleman who died beforehis time, a classical work entitled 'Ārya Śāstra Pradeep' in two parts written by an author not mentioned in the work. He was simply overwhelmed to get into them and convinced that the author of this exceptional work was not only proficient and master of Karma, Bhakti, Jñāna and Yoga alike but also he was well conversant with Eastern and Western philosophies and sciences both ancient and

modern. For a long time he had been in search of this great author, but all his search went in vain. At last he came to know the name of the author of the said work from Satyendra Nath Mukhopadhyaya, the then Accountant General of Jaipur estate. Shri Gopinath was then a student of Jaipur College. He was further informed that the author was a great Yogi and he lived the life of a recluse.

Narendra Nath (Swami Vivekananda), Kali Maharaja, (Swami Abhedananda), Premananda Bharati, elder brother of Satyendra Nath Mukhopadhyaya, used to go to him for instructions.

After four years, sometime in the year 1910 when Shri Gopinath was a post-graduate student of Queen's College at Banaras, he came to know the whereabouts of the author of 'Ārya Śāstra Pradeep' from one of his friends Sachindra Nath Sanyal, who made an arrangement for a meeting with the author through his youngest son, Indu Bhusan Sanyal, a friend of Sachindra Nath. He was then living at Sonarpura Mahalla, Banaras. Accompanied by his friend, Shri Gopinath met him at his residence. He was seated in a spacious hall surrounded on all sides with books and books. His collections consisted of, besides Western philosophies, science, mathematics, logic, medical books, the entire Veda Samhitā, Brāhman, Āranyaka, Upaniṣads, i.e. the entire srauta śāstras, gūhya sūtra, dharma sutra, smṛti śāstras, smṛti nibandha, purānas, upa-purānas, the Tantra literature, Jyotish, Āyurveda etc. The atmosphere was serene just like the atmosphere of a Tapovana নিবৃত্তরাগস্য গৃহম্ তপোবনম্—'Nivṛtta Rāgasya Gṛham Tapovanam'. With great affection Swamiji received them and asked Gopinath if he had any problem to solve. With profound regard Gopinath asked, 'Oh great mind ! from time immemorial, we hear Truth is one and indivisible and seers (munis and ṛsis) in India are omniscient. If truth be

one and indivisible and if the seers have realised truth, why then are differences of opinion amongst them ? What is the true import of the saying—নাসৌ মুনির্যস্য মতং ন ভিন্নম্' 'nāsau muniryasya mataṁ na bhinnam' ? He, who has no independent view of his own, is not a muni. Why so ? Why not two realised selves come to a common conclusion ?" The great mind was very much delighted at this query. He said : 'My boy, I am very glad, this confusing problem demands solution. This problem is not only yours but also of many seekers. Without its solution, the glory and magnificence of knowledge cannot be established. Think for yourself.' The solution of the problem lies in the very construction of the aforesaid saying. First, who is a 'muni' ? He who is deliberative or reflective is said to be a *Muni*. What is his opinion or idea ? That which is realized by the mind, i.e., that part of the truth or Existence which mind can comprehend, is called his opinion or idea. So long as efforts are made to realize the one and indivisible truth through the instrumentality of mind, there is no chance to get it. To realize truth requires cessation of mind or mental disposition (vṛttis), i.e. by controlling the entire stock of vṛttis one goes beyond inner mind or antakarana. Just behind inner mind (antakarana), the self illuminating light of the self shines. The mind makes a division of that light by the help of determinate Shakti (Vikalpa Shakti), that is not a fault of mind, this is rather the nature of the same.

To get indeterminate supreme Truth mind is to be transcended. In this state there is no question of ideas of any kind, for where there is no mind, the question of ideas does not arise at all. But the picture of that indivisible truth cannot be communicated to a man who is ignorant of that, because such a state is beyond language or verbal communication, i.e. it cannot pass from one mind to another

mind. Naturally it will dawn on the mind of a person whose heart gets into the very depth of that self-illuminating ground. Such a state is realizable only by those who have attained Truth and to impart that knowledge to the seekers needs necessarily the help of mind. The essence of mind is ratiocination or alternative dispositions. The aforesaid pure knowledge can be presented to the seekers only when such knowledge is mixed up with the process of ratiocination. There are various types of vikalpas such as the nature of the seeker, his mental disposition, his feelings and desires etc. Considering all these the realized self imparts lessons to the seekers with the help of words suitable to the understanding of each of them.

Here lies the justification of mind. Ideas originate from this source. He who ideates infinitude of Truth through the instrumentality of mind will have ideas and he who by renouncing his mind is able to realise truth, has his own ideas and imparts knowledge to different types of seekers after Truth, having different dispositions and individual competences. Hence two wise men do not differ in essence. They differ because they have to do the task of instructing seekers through ideas. The seekers are different and their differences are constitutive of each of their competences and mental dispositions. That is why it is said in the Sanskrit portion নাসৌ মুনির্যস্য মতং ন ভিন্নম্—'nāsau muniryasya mataṁ na bhinnam'.

The secret of differences of opinion amongst Munis lies here. But such differences are not found amongst the ignorant persons. For, in case of the seers the root cause of differences lies in knowledge and its dissemination to seekers having competences of each of his dispositions. They take the help of Vikalpas for the sake of instructing others. The differences amongst ordinary men lie in nescience or ignorance, dwelling in each of them.

Siddhi Mātā :

Mahamahopadhyaya had long discussion with Siddhi Mātā, a bhakta Sadhika of a very high order about spiritual practices and experiences gained through such practices. Siddhi Mātā used to say that spiritual practices initiate from awakening of Kundalini (coiled serpent power) inherent in the body of an individual human being. The goal of spiritual practices is not achievement of heaven or higher planes of existence and to enjoy heavenly comforts and bliss. The practices which are not capable of awakening individual selves from the slumber of nescience are not spiritual practices proper. On the other hand, the practices which help individuals to realize his own Sivahood leading to 'fullness—as—I,' are spiritual practices. The individual self is essentially Śiva and such individual self as Śiva in him remains dormant, as if dead, in the principle of Ether (Vyomatattva), otherwise situated in the 'Viśuddha Chakra' of an individual body. Unless this dormant Śiva, lying in the individual self, is not awakened, to proceed towards the path of self-realization becomes a far cry.

Tat Sanghi Mahātmā :

While conversing with Tat Sanghi Mahātmā abou the cycle of time (Kāla-chakra) or in other words Samsāra, the problem of the origin of mind was discussed. The Mahātmā said, 'Before creation mind resides at Sahasrāra, the region of thousand petalled lotus. As the process of creation starts, instantly the mind descends with intense velocity and piercing through chakras situated in different parts of human body reaches mulādhāra, one of the six chakras. In such a descent there is nothing to obstruct the mind's movement. Together with mind follow words or enchanting influence of words and ego or sense of

authority. In the Mulādhāra mind loses its initiative to move upwards i.e. towards the aforesaid Sahasrāra, for the simple reason that the moment which makes mind to move downwards has passed away and the second moment in the form of resolve has crept in. Consequently the mind is bound. To be free is to remove the obstructions with which the mind is bound. That is why the awakening of Kundalini for the second time becomes necessary, but in the first instant such awakening takes place in a natural way.

The resolve in the first instant or the original resolve is divine while the resolve in the second instant is human. The resolve in the first instant does not bind but resolve in the second instant does. As a result of the resolve in the second instant the mind being hurt by the Kundalini goes to the world of sensibilities through the nerves called Iḍa and Pingalā. As a result when we experience colour, we know that the sense of ego is generated in the eyes. The destruction of the material objects is inevitable. This life and death belong to Ahamkāra—they have got nothing to do with the self. Self is everlasting. This life and death are nothing but inhaling and exhaling of breath. He who moves in the world of life and death has lost the true path of life. So long mind does not enter into the path of *Susumnā*, it rambles through the paths of Iḍa and Pingalā, and such rambling within the circle of time is otherwise called Saṁsāra.'

Now let us discuss the above from Mahamahopadhyay's own writings. The works of the Acharya may be classified into several groups such as Śaiva, Śākta, Bauddha, Yoga etc. but the spirit of his contention is always the same. He had in him a great synthesising power. His 'Patravali'—(Pt-1) and 'Vijijnasa' together with 'Sva-Samvedan'—(Vols. I & II) reveal spiritual insight and mastery over the Spiritual Tattvas, befitting a Self who has got an uner-

ring knowledge of the Shāstras (Śāstresu Akunthita Buddhi) and realization. The Aupanisadika Risis have said 'Tad Vijijnasasva Tad Brahma'—that is Brahman, try to know that. In the 'Vijijnasa' almost every query is about Brahman and it is essential for all seekers after Reality. 'Sva-samvedana' is more or less a 'monologue' of an introspecting mind, questioning and answering within one's self problems Spiritual. His 'Tantra au Agama Shastrer Digdarsana' and 'Tantrika Sadhana au Siddhanta' (2 Volumes) are classics in the annals of Tantrika Literature and culture. In the said works the principles of the Tantras such, Siva, Sakti, Nada, Bindu, Samarasya, Anugraha-Sakti, to mention only a few have been discussed. It is very difficult to realize these principles for they are beyond the comprehension of discursive thought. They are ineffable and full of mystery. They can be realised only through spiritual practices and everybody is not competent to get into the Spirit of those principles. Only spiritual adepts (Sadhakas) of very high order are capable of interpreting them. Further Dvaita, Dvaitadvaita and Advaita—all these outlooks are found in the Tantras. The aforesaid 'Tantra au Agama Shastrer Digdarsan' mainly deals with Dvaita attitude of the Tantras and some of the technical terms such as, Sakala Pralayakala, Vijnanakala in relation to individual selves ; Prakasa, Vimarsa etc. in connection with the problem of creation, and different kinds of Sakti analysed in a masterly way. In Pt. I of the 'Tantrika Sadhana au Siddhanta' the Acharya Deva has thrown light on some of the fundamental principles of the Tantras from the Advaita point of view such as Guru, Mantra, Devata, Diksha, Kundalini-Sakti, Nada, Bindu, and the Garland of Letters (Varnamala). He has shown that the spirit of the Tantra is awakening of life potential in man, helps man move towards the world of conscious-

ness as power (Sakti) and to arrive at the state of fullness as I (Purnahanta) constitutive of 'A-Ha-Ma' otherwise called Siva. The highest end has been called by a special name in the Tantra Shastra, (e.g. Parasurama Kalpa Sutra) Purnata-Khyati. If, for example the highest reality, as eternally realised perfectness in Siva, the Jiva or the individual is potentially Siva ; but he does not actually know and realise himself as '*That*'. The aforesaid Kundalini and its awakening help the aspirant to achieve that State. Further according to the Tantras such 'fullness-as-I' (Purnahanta) is achievable through the Svatantrya-Sakti called Vimarsa belonging to the unstinted glories of the Siva. In the Tantras Vimarsa Sakti embodied as of the nature of vak gets inalienably associated with the self-illuminating cit otherwise called Parasamvita. Hence, according to the Tantras, creation starts from vak and unto vak it dissolves. This vak again binds the individual and the same vak sets him free. That is why, in the Tantras the mystery of the 'Garland of Letters' (Varnamala) is very deep and comprehensive. We are bound by the net of Sabda and Sabda is the root of various Vikalpas. Hence to reach the indeterminate state of mind, the words are to be melted and pierced through. In terms of the mystery this is called getting through the 'Surya-mandala', for the root cause of creation is Ravi, as the principle of Logos i.e. Sabda Brahman (Rauti Sabdam Karoti Iti Ravi). It is also called Sabitā, the Sakti from whose womb the world comes into being. The melting of Varnas is possible only in blazing fire of Kundalini, the coiled serpent power, and the awakening of Kundalini takes place due to descent of power or through initiation of spiritual preceptor. From the melting of Varnas (letters) evolves nada and from nada the current of real life or in other words Sadhana (Spiritual practices) proceeds. This nada Tattva is the most difficult hurdle to negotiate.

In Pt. II of the 'Tantrika Sadhana au Sidhanta', the Great Acarya has made an illuminating discussion of the Spiritual practices of the Bauddha Tantras. The most surprising revelation in the aforesaid work is this that Tantra practitioners of both the Hindus and the Bauddha sects follow the same spiritual path and one may be said to be as complimentary to other in some respects, though there is a good deal of difference between the two schools in so far as fundamental metaphysical problems are concerned. Whatever be the goal, the Bauddha nirvana or the moksha of the Hindus—the practices of the Tantras are indispensible. In the attitude of the advaita, Acarya Samkara accepted the Tantrika practices most respectfully.

In his 'Bharatiya Sadhanar Dhara', he has made a general discussion of the four main Sampradayas or sects of the Vaisnava School such as Visistadvaita of Sri Ramanuja, Dvaitadvaita of Nimvarkacarya, Dvaita of Sri Maddvacarya and Suddhadvaita of Sri Vallavacarya. The founders of these Sampradayas are Sri or Lakshmi, Sanaka and others, Brahma and Rudra Deva respectively. The principles and gradual stages (Krama) of Upasana of each of these Sampradayas have been shown. The analysis of history together with Tattvas and secrets of spiritual practices of Sahajayana and Siddhamarga of the Bauddhas have been discussed in the said work. The Samkara and the Advaita Prasthan, the 'Pasupata', the 'Advaya-vada of the Bauddha', 'Sabdadvaya-vada' are some of the schools and the ways of their spiritual practices have found place in the discussion of the said work.

We have already mentioned that 'Tattva Jijnasa' and 'Sadhu Darsana' were natural disposition of the great Savant. In his 'Sadhu Darsana au Sat Prasanga', he has expressed his personal experiences and anubhaba, derived from contact with the Sadhakas regardless of their scholar-

ship, sects they belonged to and influence they had over society, for, he was primarily concerned with their unadulterated anubhava in the spiritual. Moreover, he had firm conviction that without Grace nobody could get in touch with Reality. It is said in the Agama that there is no such means which is capable of revealing Siva and when a Sadhaka becomes conscious of that, immediately he gets into direct contact (Sannibesa) with Siva Tattva. Whatever a Spiritual adept aspires after he gets it by following a particular path prescribed for him by his spiritual preceptor, so each path has got a specific value of its own but this is not all, one must have to get it as one's own essential nature. In fact, to get it is to realise oneself and to get everything. This is possible only through the descent of power or Mahakripa.

PART III

Further, what do we exactly mean by the term Spiritual Proper ? What is its nature and content ? In which respect is the Great Acarya Spiritual ? Has spiritual got any relation to man's physical life and living ? What changes does it bring to the world ?

The content of the spiritual is self in the individual and cosmic sense. In the cosmic It is called Brahman, both in its Saguna and Nirguna, Sakala and Niskala state. The problems which have direct relevance to the self are spiritual problems. The nature of the self is freedom i.e. Svatantrya, the unconditioned and ineffable. It is self-revealing and reveals others. The great Savant throughout his life has tried to discover and rediscover that all-pervading spirit, the central core of all things and beings of the universe, for eradicating the source of sufferings root and branch already mentioned. All metaphysical deliberations, spiritual quests originate from this felt sense

of sufferings. It has got a definite meaning in the physical life and living of a man, for at the initial stage of experience man does not know who he is and what he is, what makes him come to this world and what his aim and objectives are. It is only in the spiritual that one finds solution of these problems. Life becomes disciplined and the objective fixed. The entire surroundings in which he lives and has his being undergo change and become his allies and help him in his pursuit. In fact, the touch of the Spiritual brings a thorough change in the Physical and Psychical life of a man.

The world of Tattvas :

Let us now state in brief the Saiva-Sakta concept of tattva. The Universe of experience according to the Tantras consists of a number of Bhuvanas or planes of life and consciousness made up of Tattvas. In the Saiva-Sakta agamas thirty-six tattvas are recognized, out of which twenty-four counted from below are considered as impure, the next seven are mixed and the remaining five as pure. In this scheme Prakriti (24) marks the end of impure, maya (31) that of mixed and siva (36) that of pure tattvas. They may otherwise be called atma tattva, vidya tattva and Siva tattva. Each tattva has a series of bhuvanas affiliated to it. The bhuvanas are the abodes of living beings and endowed with bodies and organs made up of the substance, materiality of which corresponds to the nature of their Karmas or Jnana and the degree of their perfection. The bhuvanas of the Prithvitattva represent its sphere known as brahmanda, the Bhuvanas of Prakriti form the Prakrityananda, those of the Tattvas upto maya represent the mayanda and the bhuvanas of the tattvas upto sakti beyond maya constitutes the saktyanda which is the widest sphere. Beyond sakti tattva there is no limitation and consequently no sphere, though bhuvanas are said to exist even in Siva

Tattva which is identified with Bindu and Santyatita Kala[4] The bhutakasa, cittakasa and cidakasa are the supports under which the aforesaid worlds constituting the entire universe belong.

There is no scope for detailed discussion for all these problems here. We have mentioned this only to show Saiva-Sakta concept of the universe consisting of bhuvanas.

A short discussion of Yoga with a special reference to Akhanda Mahayoga is given below to show Mohamohopadhya's contribution to the Spiritual world and spiritual aspect of his life.

Yoga—Akhanda Mahayoga :

India is said to be the land of Risis and Sages, Spiritualists and Mystics. Valmiki, and Vyasa, Vasistha and Visvamitra, Patanjali and Dattatraya, Manu and Yagnyavalka are familiar names in the religious history of India and Indian Spiritual Culture. In such a land what contribution Acarya Gopinath Kaviraj has made to the spiritual and what message he has left behind for the suffering humanity and its redemption from bondage ? Where lies his conspicuousness as a spiritualist and what constitutes spiritual aspects of his life ?

Now what is Yoga ? What is the secret of the great power which is universally attributed to it ? What are the natural stages through which the life of a yogin must, of necessity, pass before it can attain to consummation and realize its community, with the essence of the Universal life and even transcend it ? It should be noted here that Yoga is not a matter of psycho-physical discipline which

---

4. The ordinary meaning of the term Kala is a part or particle of a thing or of a word. In the Tantras, the term has a special significance. There are five Kalas recognised in the Tantras (1) Nivrtti, (2) Pratishtha, (3) Vidya, (4) Santa and (5) Santyatita.

in itself represents a fragment of the way to Yoga proper.

The dictionary meaning of the term 'Yoga' is Union, the state of togetherness ; spiritually and specially from advaitik point of view it means the establishment of identity, at least of communion between the individual self (Jivatma) and the universal supreme self (Paramatma). Such a union necessarily presupposes a corresponding relation on the lower planes of existence viz., between the mind and the individual self, between the senses and the mind, and between the object and the senses. It should be noted here that the individual cannot realise its eternal affinity with the universal or merge itself in it, unless it can get over the influence of the mind with which it falsely identifies itself. Even when mind ceases to be active by the suspension of the vrittis and its distinctness as an entity vanishes altogether the culminating perfection of Yoga does not manifest itself at that stage, for, with the individual left as separate from the Universal and the Supreme, the higher function of Yoga cannot be stated to have been fulfilled.

To quote the Great Savant "As soon as the artificial barrier raised between the higher and the lower self is demolished the pure self emerges as a radiant and eternally self-aware existence of Joy in which the two aspects of its being appear as united in an eternal embrace and ineffable sweetness. This is Yoga in the truest sense of the term". He further says, "Yoga is really the paramount power which leads us not only to a knowledge of the higher life, which is spiritual, but also to its practical realisation by the self. ......" "It is exclusively Yoga that one can find the key to the solution of all the problems of life and mind as well as to the realisation of the supreme end of Existence."

In the lowest stage of spiritual perfection, Yoga may be described as the withdrawal of senses from the external

world and their convergence in the mind. The stage which finds its achievement in abstraction of the senses from their objects is really the view points of Hathayoga proper. The perfection which is achieved in the first stage is the perfection of body. It should be noted here that Yoga is not a matter of psychophysical discipline which in itself represents a fragment of the way to Yoga proper already mentioned.

From advaitic point of view the vision of an external world as other than the supreme self is, in fact, a magic show of illusive character devoid of all reality. It is the action of Vayu or Vasana on the sensory mechanism of organic existence which projects before it a world of illusion. The discipline of the first stage consists in the removal of this illusion. The control of Vayu, at which all the processes of Hathayoga aim, ends in securing a relative steadiness of the senses and therewith a comparative detachment from the world outside. This is an indispensible preliminary to the success of the mental culture towards which the discipline of the next higher stage is directed.

As soon as the common outer sense disappears what is left behind is a state of concentration. As this concentration matures and gathers strength, various degrees of ecstatic intuition manifest themselves, of course, as a result of a continued process of meditation. The rise of Prajna is consequent on the attainment of Samadhi of the mind. In the state of Samadhi the self behind the mind shines on as a silent witness. 'It looks on as a transcendent observer towards the mind which, having been already purged, now appears in the form of the object concerned.' Before achieving Samadhi, the mind in a state of concentration experiences many super-normal things. Reading the thoughts of other minds, sensing distant objects as if they were near,

direct knowledge of the past and the future as well as that of the present and various other things.

As the Sadhaka advances further, he gains clarified intuition, called 'Ritambhara Prajna' by the help of which he gets vision of pure truth and is never touched by error. This intuition cannot originate so long as the objective is not perfected.

'The next stage called 'Prajna Jyoti' marks the fullest mastery of the elements and the senses—a mastery which affords him control over the forces of nature, creative, preservative and destructive. The conquest of the five primodial elements and ability to use them at will give rise in the mind to the eight great powers called ashta-siddhi such as Anima, Laghima, Prapti, Prakamya, etc. and also tends to produce a beautiful and durable body.'

The highest siddhi of a Sadhaka called 'Visoka', which consists in omniscience and universal mastery remains yet to be attained. When the mind realises the greatest purity and steadiness, it comes under the fullest control of Sadhaka, who is then fixed in the knowledge of distinction between the mind and the self and becomes truly a master (Vasi). Thus the supreme power of a man comes from a control of the mind.

'The next stage marks the transcendence of the Supreme Visoka power also. The Sadhaka realises that even this power—greatest though it is in the state of outer consciousness (Vyutthana) is yet foreign element and has to be eliminated. The acquisition of the supreme power is the first result of Vivek-Khyati and non-attachment to this power ending in the nirodha proper.' The next stage commences after the supreme non-attachment and continues so long as the mind continues to exist. This is Jivanmukti proper from the view point of Patanjali school. This is the final stage of Samprajnata Samadhi. The Assam-

prajnata stage comes in when the light of mind has disappeared and the Self alone shines.

The above view on Patanjala system on Yoga has been discussed mainly from advaitic point of view which according to Acarya Deva forms part of Sadhana (Spiritual practices) or in other words may be said to be as preparatory stage to Yoga proper.

In this paper there is no scope for any detailed discussion of 'Akhanda Mahayoga' and hence, we shall conclude our observation by giving a passing reference to it. Moreover, 'Akhanda Mahayoga' is more a matter of practice and realisation and meant for Yogis who have not only transcended the spatio-temporal world leading to 'Suryamandala' but piercing through the Cidakasa, the ultimate abode of all Sadhakas have reeeived the grand presence (Sannivesh) of Siva-Sakti in perfect unison. This is the region of 'Rahasya', the penultimate source of all possible creation. This is ineffable and beyond tattvas and no words can express it. He has shown in the context of '*Akhanda Mahayoga*' that a Yogi may be a Sadhaka but not vice versa i.e. a Sadhaka can never be a Yogi as the difference between the two is not only a matter of degree but also of kind. A Sadhaka never questions the existing order of things and beings, he tries to find out the inner most essence of the Universe otherwise called self by realising which he can go beyond the cycle of Karma and rebirth. He is more concerned to be free from his own individual maladies of life. But the attitude of a Yogi both ordinary and Darpi is diametrically opposite to it. He starts from an universal attitude of eradicating sufferings of others and finds peace in disinterested service to suffering humanity. He tries to change for the better the existing order of the Universe by making the Mahapralaya to happen quicker through the control of the perennial source of creation

related to Mahakala. Akhanda Mahayoga while covering different types of Yoga such as Yogas between Jivatma and Paramatma, Lokas and beyond Lokas, self and Mahasakti and finally between Para Sakti and Para Siva goes beyond them. In the spiritual Acarya Gopinath Kaviraj was essentially a practising Yogi of a high order and a great Synthesiser of different systems of Yoga. He was truly a Sakta Tantrika and he did not believe in the principle of withdrawalfrom the world (Jagat Vyapara Varjam). He was a dedicated self and disinterested service was motto of his life.

There are various kinds of Karmas which we are not going to discuss here. Here we shall confine our discussion of such Karmas with which the Sadhakas and Yogis are associated. The only aim of the Sadhakas is to go beyond the cycle of life and death. The Sadhakas receive knowledge from the spiritual precepter and by the fire of that knowledge they become able to burn the root source of creation of Maya, as a result they go beyond the world of life and death and rest in their essential nature. True there is no chance of fall from this State, but they cannot go up towards the path of Divinity in fullness. The aim of the Sadhaka is limited and the receiving-centre of his heart is also small. This we have already stated.

The aforesaid knowledge on the part of the Sadhakas has got necessary connexion with the power of the coiled serpent power (Kundalini Sakti), by the influence of which the impure desires which wrap the pure knowing consciousness as power are burnt and as a result there arises in the hearts of Sadhakas indeterminate knowledge. Such knowledge helps him to realize his self identical with his desired end (Ishtha). Consequently the Sadhaka leaves his present body and in an disembodied form enjoys complete passivity in the aforesaid Cidakas, his final resting abode. It should be noted here that if there be no body there is no Karma.

The Spiritual power of a Yogi is different from that of a Sadhaka. From the very birth the body and natural disposition of a Yogi are more pure and forceful than that of a Sadhaka. Not only a Yogi is more powerful than a Sadhaka in purity and power but also his path leading to the realization of his objective is also different. The power of realization (Sakti) always accompanies a Yogi as a result of which the opposing forces are not inimical to him, on the contrary they become his allies. Yogi feels identical to the omnipotent power as consciousness and goes beyond it. He assumes power which is in other words the form of the ultimate Matrix of the Universe and gradually moves to realize it in fullness for the sake of the good of the world. Of whatever plane a Yogi dwells, he always remains embodied.

Sadhaka is withdrawing and circumscribed in his objective whereas Yogi is magnificent and expanding. The Sadhaka is essentially concerned with his individual liberation or freedom from suffering. But the objective of a Yogi is not limited within his individual freedom alone, he always tries to remove sufferings of others and that is why without being a Yogi nobody is able to be a Spiritual precepter.

From the point of objective Yogis are divided into two broad classes such as, Khanda and Akhanda,—Khanda Yogis are of two types Khanda Yogi and Mahakhanda Yogi. First, the objective of Khanda Yogi is not limited within the realm of achieving Cidakas, he goes far beyond it. The seed of competency is given by the spiritual precepter in the form of initiation and the spiritual adepts by his individual efforts makes such seed germinate in the form of a tree, full of flowers and fruits. The Yogis are always alert, they are never indifferent to their duties and obligations. The Yogi precepter at the time of initia-

ting his spiritual adepts in the line of Yoga gives them asanas (seats) which give them protection. This asana giving affair is something very mysterious.

There is no qualitative difference amongst Khanda, Mahakhanda and Akhanda Yogis. They differ in so far as each of their respective competencies and disposition i.e. Akhanda Yogis are the most powerful amongst them. Between Khanda Yogi and Mahakhanda Yogi the latter by transcending the State of Mahabhava becomes one and identical to the Universal consciousness as power in the form of the Great Matrix of the Universe whereas Khanda Yogis reach the State of Mahabhava.

In the aforesaid Cidakasa the ultimate abode of all Sadhakas there are two paths, Svabhava, and Abhava and Yogis always select the latter. The great Savant by following the same path through individual practices sacrificed his entire life to find out a solution of that mysterious riddle of the Universe called suffering by visualising the principles of 'Akhanda Mahayoga', hitherto unknown to the spiritual history of the world.

In fine M. M. Pandit Gopinath Kaviraja is a boundless ocean which can never be fathomed by ordinary mortals like us. As common individual what can I do. I can pay my sincere-most homage to that great departed soul who in his life sacrificed everything for the sake of suffering humanity. The life of the great Savant reminds us of the state, 'Blessed are those who can forsake this world for the sake of nirvan ; still more blessed are those who can forsake this nirvan for the sake of suffering humanity.' This is the secret of the Spiritual aspect of the life of Mahamahopadhyay Gopinath Kaviraja.

SHIVA SAKTI YOGA

DR. RAM CHANDRA ADHIKARI, VARANASI

Tantric literature is so stupendous and colossal in the sub-continent that it is not possible in one's life-span to study them, not to speak about their esoteric interpretation.

M. M. Gopinath Kaviraj was an exception. He has a monograph in Bengali giving a clear idea of Tantra still existent in Bengal and Assam. His contribution towards the esoteric meaning of Tantric Yoga and of Lamaism of Tibet in the book on Buddhism by Acharya Narendra Deva shows his intellectual excellence.

Etymologically, Tantra is synonymous with a branch of any systematic discipline. Examples may be given as follows : Saṣṭitantra of Sānkhya, Gaudiya Vaishnava Tantra.

In the Saiva system, the definition is, তনোতি বিপুলান্ অর্থান্ তত্ত্বমন্ত্রসমন্বিতান্।

It is intimately associated with Mantra and elaborates and facilitates numberless spiritual powers. The word is an abomination in modern Bengali because ill-educated charlatans often duped their adherents by vicarious and obscene matters.

There were two traditions existent in ancient India from time immemorial ; they were Āgama or Tantra and Vedic tradition. To determine the dates of their origin is sheer waste of time (Ch. GITA IV).

We shall briefly touch upon the fringe or a part of Āgama or Tantra, which was in practice in Kashmir Valley. The German indologist, Glassenapp writes that it flourished

in the Valley after the decline of Buddhism there and the golden age continued till the middle of 11th century. Muslim invasion checked the progress and it died a natural death. But manuscripts are still available among the inhabitants of Kashmir.

The literature of this Tantra is superb, both poetry and prose writings excel other Sanskrit writings. A great savant, Abhinava Gupta was so versatile that he can be equated with Śankarāchārya only.

Guruji seems to have had a particular liking for this system. A living encyclopaedia of religion and philosophy, he would insist on having learnt শিবশক্তিযোগ। The regular pupils, mostly above 60 years of age came to study different branches of philosophy & religion e.g. Buddhism, Jainism, different schools of Vedanta. He would first of all make them familiar with শিবশক্তিযোগ। I for myself went to learn Sankara Vedanta at his feet. He advised me to understand monism in the beginning and told other branches of Indian philosophy will be better understood thereby.

Philosophy or metaphysics deals with the existence of an ultimate Reality, Creator God and His Creation, relation of created objects, animate or inanimate etc. In this philosophy of Āgama, all these questions are superfluous. There is nothing else than a singular Reality in the universe. There is nothing besides HIM, outside HIM. All objects are forms or becomings of the Reality who is the Being. Modern Science has proved that matter and energy are not different at all, they are incontrovertible.

The concept of God is different in different religions and philosophies. Here He is both transcendent and immanent. All objects are in his womb so to say ; when they are loosened we call them to be created. To think of all "bhūtas" (objects, animate and inanimate) to be in one

place from where they emanate and become extended confers the highest knowledge, which is the same as realisation of Brahman as we read in GITA XIII.

Bhandarkar has classified Kashmir Tantra into Āgama (literature), Spanda (vibration) and Pratyabhijnā (recognition). There is no fundamental difference among these three. Everything in the universe is in flux, even inside an atom there is a constant motion. Such vibration is by the will of Iśwara, Who initiates all motion and vibration. But He can be static or stationary by His will, when vibration may congeal into matter, visible and palpable.

According to the Tantra redemption is only possible when the individual person realises that he is no other than the ultimate reality Himself. In the Upanishads we read everything here is Brahman (সর্বং খল্বিদং ব্রহ্ম). Our life is one of amnesia or forgetfulness. Once memory arises that the aspirant is divine himself, he is on the threshold of the noumenal sphere, when Grace of God will lift him up and there will be merger. The individuals are not illusory created beings by Maya Shakti but God himself descended into phenomenal world.

This redemption can be possible by the guidance of a preceptor or Guru. All we learn are taught by the Guru or instructor from childhood but the real preceptor is one who has visualised the Truth himself (তত্ত্বদর্শিনঃ). He might be a human being, not necessarily an imposing person. The disciple may receive the Mantra in dream and the omnipresent Reality always behind us is guiding us to our proper origin.

Mantra is of utmost importance as we have mentioned, because by contemplation it facilitates salvation (মননাৎ ত্রায়তে), It may be a syllable, an alphabet or a short sentence which is different in different individuals and not transmitted hereditarily.

In the composition of an individual, there is a specific consonant alphabet. The Guru can detect or diagnose that one and the disciple is to have clear conception of the Mantra, contemplate wholeheartedly without interruption, in Samadhi, which is union with the Supreme. Then the grace of God is showered on him. Of the four types of devotees in the Gita, Jñāni (who has a thorough knowledge of his religious process), always in Union (নিত্যযুক্ত) and of unflinching devotion to the Almighty (একভক্তি which never deviates at all), is best eligible for redemption. Otherwise, mere chanting without clear concept is like that of a cowherd who counts other peoples cattle, as we read in the Dhammapada.

Mantra can be vigorous and produces effect by the guidance of the Guru who is defined as গৃণাতি উপদিশতি তাত্ত্বিকমর্থং মন্ত্রবীর্য্যপ্রকাশকঃ। There are agnostics who do not approve of the idea of a third personality between aspirant and God. In India the Guru is essential in every system prevalent. One does not learn unless taught.

The most popular universal Yoga all over is Rāja Yoga of Patanjali. There are a few differences from this Yoga between them. Of course ethical doctrines are essential in all religious practices throughout the world.

Āsana or Seat is not discussed in details in Śāktayoga. Any seat comfortable can help in concentrating the mind. Even this Yoga can be practised while walking.

About detachment from worldly objects which are always alluring to any man, Pratyāhāra (প্রত্যাহার) is redundant in this system. The Paramashiva is Nirāhāra (নিরাহার). He has acquired everything within HIM and nothing is left to cling to as a mortal does. The Yogi too remembers this while in contemplation.

Concentration and next binding the mind to one fixed space or object is the teaching in Patanjali. When one

remembers, in Shāktayoga that everything is full of Shiva and He is everywhere, Dhāranā is otiose.

The dictum is : যত্রযত্র মনো যাতি তত্র তত্রৈব ধারয়েৎ।
চলিত্বা কুত্র গন্তাসি সর্বং শিবময়ং যতঃ ॥

About Samādhi there is a difference which is totally distinct and unique. The summum bonum of Rājayogis is অসম্প্রজ্ঞাত সমাধি, when nothing can be comprehended. But Shāktayoga advocates constant samādhi, (নিত্য সমাধি) always in Union or communion with the Supreme. After the unconsciousness of Samādhi the Yogi according to Patanjali awakes and does ordinary duties. This Shāktayoga regards such union as mere trance or সুষুপ্তি। On this point Sri Aurobindo holds exactly the same view.

There is difference from Śankara's philosophy too, who reiterates অহং ব্রহ্মাস্মি, I am Brahman myself. But he does not speak much about সর্বং খল্বিদং ব্রহ্ম, that everything in the universe is Brahman. The Māyā Śhakti which belongs to Brahman is not identical with Brahman. The creation of Māyā is all illusion and vanishes when knowledge of Brahman becomes firmly established. Here in our Yoga nothing is illusory ; all are Paramashiva and the universe does not fade into nothingness. Both Sankara and Shaktayoga advocate singularly of the supreme Lord and singular doctrine. Sankara's indefinable Maya brings in two categories and may be called অদ্বৈতবাদ, no-two or nondualism.

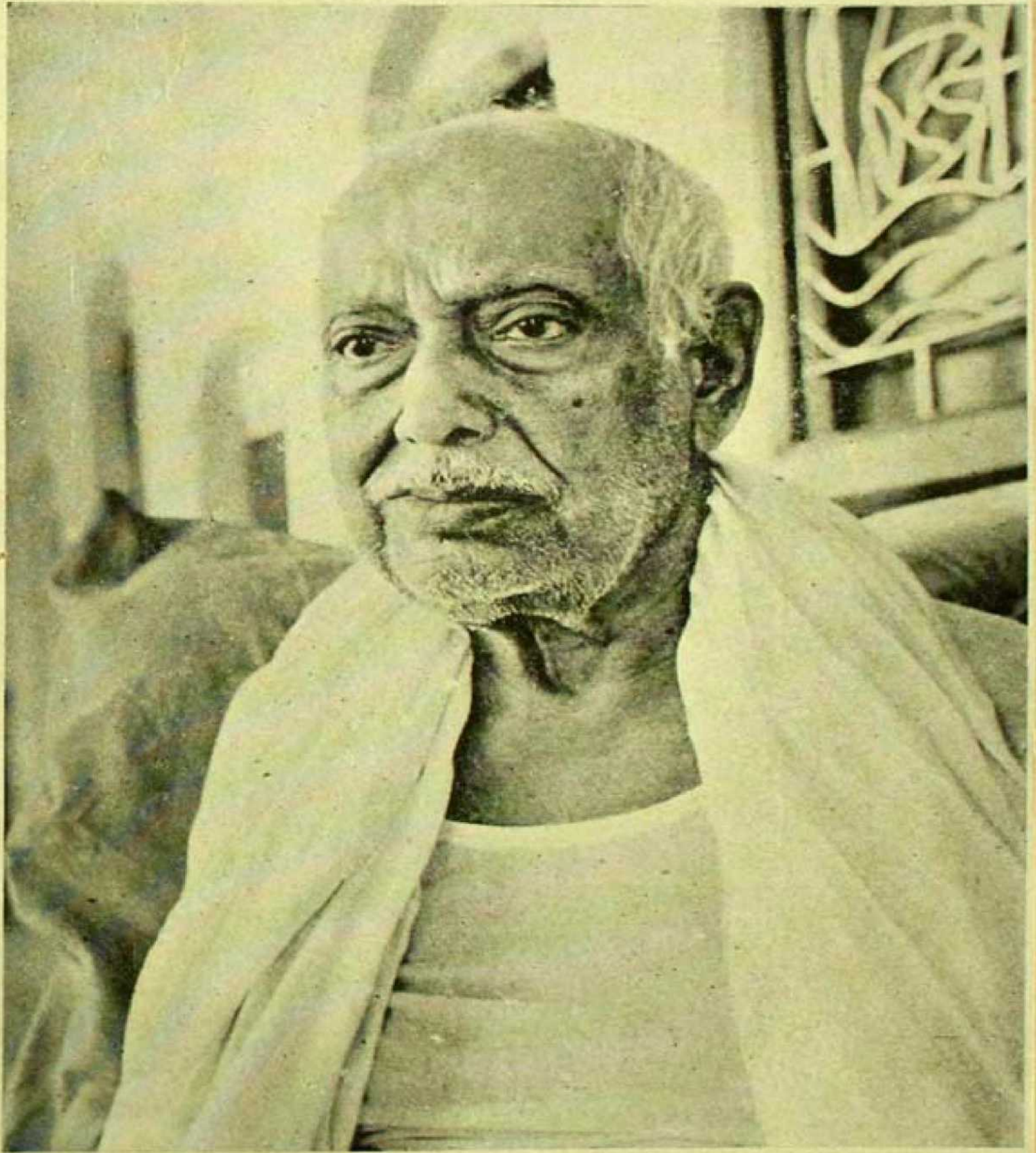
Shaktayoga is a glorious example of monotheism and monism.

This Yoga accepts everything in India, idea of heaven and hell, gods, hostile forces and is in no way alien or foreign to India.

The creation is sport or Lila of the Reality but this Yoga gives us to understand that He himself puts on different garbs and becomes besmeared with dirt. The indivi-

duals are neither phantoms nor distinct from the Lord nor remain at the feet of God after salvation as other exponents of Vedanta advocate.

According to Shāktayoga, the Lord Shiva has numberless Shaktis or powers from which he is never alienated. Otherwise He will be merely a corpse, not all-powerful, omniscient, omnipresent. পরাস্য শক্তির্বিবিধৈব শ্রূয়তে স্বাভাবিকী জ্ঞানবলক্রিয়া চ।

In short, we have tried to give an idea of one of the aspects of the Tantraś (which are too many as we have mentioned) learnt at the feet of our revered Guruji. I hope I have not distorted his teachings though very many points have been omitted.

MAHAMAHOPADHYAYA GOPINATH KAVIRAJ

BENGALI

॥ শ্রী ॥

মঙ্গলাচরণম্

সভাপতি শ্রীশ্রীজীব ন্যায়তীর্থ ডি.লিট্ মহোদয়ের অভিভাষণ

১

গোপীনাথমগধেবোধজলধৌ লীলাবিলাসোজ্জ্বলং
স্বচ্ছন্দং শয়িতুং ত্বনন্তমহিমশ্রীযোগভোগাশ্রয়ে।
তং শ্রীশঙ্করধামনন্দিততনুং নানাবুধৈর্বন্দিতং
স্মৃত্বাভক্তিভরেণ বক্তি তমনু শ্রীজীবশর্মা কৃতিম্।

২

জয়তি ত্রিভুবনযোগী নারায়ণো বররাজ্যপালো যঃ।
সকলজনমাননীয়ো দিশতু স সদসোঽস্য সম্ভূতিম্।

৩

মাতানন্দময়ী জয়ত্যনুদিনং যা গোপীনাথে মুদা
সন্তানাধিকহৃদ্যতাবমধুরা বারাণসীবাসিনী।
মোক্ষপ্রাপ্তি বিলক্ষণাং স্বকরুণাধারাং বহন্তী সুধা-
সারাং সর্বসুখাগমপ্রিয়করীং দেবীং নমাম্যদ্য তাম্।

৪

কর্মপ্রেরণদাতা মর্মস্থলস্থিতো ব্যবস্থাতা।
জয়তি জগদীশ্বরোঽসৌ সফলা ভবতু চ তদীয়েচ্ছা॥

৫

ভগবৎকরুণামূর্ত্তি = শ্রীরামকৃষ্ণধর্মশুভস্ফূর্ত্তিঃ।
স্বামি-বিবেকানন্দস্থিরকীর্ত্তির্জয়তি কৃতসদঃ পূর্ত্তিঃ॥

গোপীনাথ বিষ্ণু ও কবিরাজ মহোদয়—যিনি অগাধজ্ঞানসমুদ্রের লীলাবিলাসে উজ্জ্বল। বিষ্ণুপক্ষে অনন্ত সর্প বিশালতায় মহিমান্বিত শুভ্রতায় শ্রীযুক্ত তাহার দেহে স্বেচ্ছায় শয়ান, পক্ষান্তরে অনস্তাবতার পতঞ্জলিপ্রোক্তযোগে ও (বাহ্যতঃ) সংসারভোগে যিনি স্বেচ্ছায় লিপ্ত, বিষ্ণুপক্ষে যিনি শ্রী অর্থাৎ লক্ষ্মীর মঙ্গলকর দীপ্তিতে ভাস্বর পক্ষান্তরে শ্রীশিবধামে (কাশীধামে) যিনি সানন্দে বর্দ্ধিত দেহ, বিষ্ণুপক্ষে নানা দেবতা দ্বারা স্তুত—পক্ষান্তরে নানা দেশীয় পন্ডিতের দ্বারা প্রশংসিত—তাঁহাকে ভক্তিভরে স্মরণ করিয়া শ্রীজীবশর্মা তাঁহার কৃতি বিষয়ে কিছু বলিতেছি।১।

ত্রিভুবনের সহিত যুক্ত সেই নারায়ণ যিনি শ্রেষ্ঠ রাজ্য রক্ষাকারী ও সর্বজন-পূজনীয় তিনি এই সভার সম্যক্ শ্রীপ্রদান করুন। তাঁহার জয় হউক। পক্ষান্তরে বিশিষ্ট রাজ্যপাল শ্রীমান্ ত্রিভুবননারায়ণ যিনি সর্বজনমান্য তিনি জয়যুক্ত হইয়া এই সভার কল্যাণ সাধন করুন।২।

মাতা আনন্দময়ী—যিনি বারাণসীবাসিনী গোপীনাথের উপর পুত্রাধিক গভীর স্নেহদানে মধুরা হইয়া মোক্ষপ্রাপ্তিরূপ সুধাসম বিলক্ষণ নিজকরুণা-ধারা বিতরণ ও সর্বসুখকর প্রিয় সাধন করিয়াছেন, সেই দেবীকে নমস্কার জানাইতেছি।

অথচ কাশীশ্বরী মাতা অন্নপূর্ণা আনন্দময়ী যিনি বিষ্ণুর প্রতি স্নেহময়ী জীববর মুক্তিদায়িনী করুণাধারা বহন করেন, তাঁহাকে নমস্কার জ্ঞাপন করিতেছি।৩।

গোপীনাথের স্মরণোৎসব নামক কার্যের প্রেরণাদাতা, যিনি সকলের মর্মস্থলে স্থিত হইয়া সব ব্যবস্থা করিতেছেন, সেই জগদীশ্বরের জয় ঘোষণা করি, প্রার্থনা করি তাঁহার ইচ্ছা যেন সফল হয়।

অথচ এই উৎসব প্রবর্তক কলিকাতা বিশ্ববিদ্যালয়ের উপকুলপতি মান্যবর ডঃ সুশীলকুমার মুখোপাধ্যায় মহাশয়ের দক্ষিণ হস্তরূপে মর্মজ্ঞ হইয়া (মর্মস্থলে বসিয়া) যিনি সব ব্যবস্থা করিতেছেন সেই জগদীশ্বরপাল মহোদয়ের জয় হউক, তাঁহার ইচ্ছা সাফল্যমণ্ডিত হউক।৪।

করুণাময়ভগবন্মূর্তি শ্রীরামকৃষ্ণদেবের শুভধর্মস্ফূর্তি আর স্বামী বিবেকানন্দের স্থায়ী কীর্তিস্বরূপ এই ভবনে সভা সম্পূর্ণতালাভ করিয়া জয়যুক্ত হউন।৫।

উপস্থিত মাননীয় মনীষিবর্গ, মাতৃমূর্তি মহিলাবৃন্দ ও অন্যান্য প্রিয় সজ্জনগণ! আজ আমরা স্বামি বিবেকানন্দ-স্মৃতিপূত প্রসিদ্ধ সভা ভবনে সমবেত হইয়াছি, এক দেশবরেণ্য মহামনীষীর স্মৃতিপূজার উদ্দেশ্যে।

আমার মত সাধারণ মনুষ্যকে সভাপতিপদে বসাইবার একটু কারণ আছে। সে কারণ এই যে,—যাঁহার উদ্দেশ্যে এই স্মরণোৎসব, তাঁহার সহিত আমার আবাল্য পরিচয়, আমার অধ্যয়নকালে কাশীধামে তাঁহার সহিত একত্র ভ্রমণ, তাঁহার সহিত শাস্ত্ররহস্যের উপদেশ শ্রবণ—এই সমস্ত সুযোগ পাইয়াছিলাম। পরে পূজ্যপাদ পিতৃদেব ৺কাশীধামে বাস করিতে করিতে ব্রহ্মসূত্রের শক্তিভাষ্য রচনা করেন এবং সেই সময়ে তিনি তাঁহাকে সাদরে আহবান করিয়া শক্তিভাষ্যের ভূমিকা লিখিতে অনুরোধ করেন—তিনি সেই গ্রন্থের ইংরাজীতে ভূমিকা লিখিয়াছিলেন। তিনি আমা অপেক্ষা পাঁচ বৎসরের বয়োজ্যেষ্ঠ ছিলেন এবং আমাকে কনিষ্ঠের মত স্নেহ-দৃষ্টিতে দেখিতেন—এই মধুরসম্বন্ধই আজ আমাকে এই গৌরবময় আসনে স্থানদান করিয়াছে।

যাঁহারা এই সম্মানপ্রদানের ব্যবস্থাপক, তাঁহাদের প্রতি আমার অন্তরের কৃতজ্ঞতা জ্ঞাপন করিতেছি।

আমি প্রথমে তাঁহার জীবনকথা সংক্ষেপে বলিবার পর সংস্কৃত ভাষায় তাঁহার বেদান্ত-মতবাদ আপনাদের সম্মুখে প্রকাশ করিব।

এই বৃদ্ধের ভাষণে যে সকল ত্রুটি-বিচ্যুতি-নীরসতা প্রতীত হইবে—আপনারা নিজগুণে তাহা মার্জনা করিবেন—ইহাই আমার অনুরোধ। সে বিরাট্ পুরুষের সম্যক্ পরিচয় একটি সভা কেন বহুদিনব্যাপী আলোচনাতেও সম্পূর্ণ করা যাইবে না। তথাপি বলিব—'স্বল্পমপ্যস্য ধর্মস্য ত্রায়তে মহতো ভয়াৎ'।

মহামহোপাধ্যায় ডঃ গোপীনাথ কবিরাজ (এম.এ., ডি.লিট্ পদ্মবিভূষণ) এক বিরাট্ পুরুষ ছিলেন। জন্ম ১৮৮৭, ৭ই সেপ্টেম্বর বুধবার। তাঁহার আবির্ভাব যেমন বিস্ময়জনক, তিরোভাবও তেমনি গৌরবময়। মাতৃগর্ভে পাঁচ মাস স্থিতিকালেই পিতার তিরোভাব। পিতৃহীন শিশু জন্মগ্রহণ করিলেন মাতা সুখদাসুন্দরীর ক্রোড়ে। আর আনন্দময়ী মা-এর আশ্রমে ৺কাশীধামে গঙ্গাসন্নিধানে স্থূলদেহ ত্যাগ করিয়া মুক্তিলাভ করিলেন ১৯৭৬ সালে।

কবিরাজ—ইঁহাদের কৌলিক উপাধি—পণ্ডিতশ্রেষ্ঠ এই অর্থে ইহার প্রয়োগ। প্রকৃতপক্ষে ইনি বারেন্দ্রশ্রেণির 'বাগচি' উপাধিমণ্ডিত।

তাঁহার জীবনকথা ঘটনার ঘাতপ্রতিঘাতে বড়ই বিস্ময় উৎপাদন করে। সংক্ষেপে বলি—

অখণ্ডিত বাংলার শস্যশ্যামল মৈমনসিংহ জেলার ধামরাই গ্রামে তাঁহার আবির্ভাব। পিতা বৈকুণ্ঠনাথ এক প্রতিভাবান্ বিদ্বান্ ব্যক্তি ছিলেন। তিনি

অল্পবয়সে পরলোকগমন করিয়াছিলেন—তাঁহার সমস্ত প্রতিভা এই পুত্র গোপীনাথ প্রাপ্ত হইয়া তাঁহার অপূর্ণ বাসনাকে সম্পূর্ণ করিয়া জগতে এক চিরন্তন জ্ঞানবৈভব স্থাপিত করিয়া গিয়াছেন। গোপীনাথ সংসারে থাকিয়াও নির্লিপ্ত ছিলেন এবং যোগতন্ত্রসাধনমার্গে সিদ্ধিলাভ করিয়াছিলেন। প্রায় সর্বশাস্ত্রে তাঁহার প্রগাঢ় জ্ঞান অর্জিত হইয়াছিল। ইংরাজী, ফরাসী, জর্মনী, রাসিয়ান্, পালি ও প্রাকৃত ভাষায় অনন্য সাধারণ পাণ্ডিত্য ছিল। কি অসাধারণ মেধা, কি অলৌকিক প্রতিভা! অথচ তিনি 'জ্ঞানে মৌনং ত্যাগে শ্লাঘাবিপর্যয়ঃ' এই নীতির মানুষ ছিলেন। আমি তাঁহার অনুচররূপে একাধিক বর্ষ যাপন করিয়াছি, কখনও ক্রোধ করিতে দেখি নাই। শান্ত, গম্ভীর ও মিষ্টভাষী মধ্যে মধ্যে হাস্যমাধুরী তাঁহার ভাষণকে উজ্জ্বল করিত। সভা-সমিতিতে বক্তৃতার ঘনগর্জন শুনা যাইত না। অথচ শিক্ষার্থীদিগকে সর্বসংশয়নিরাস করিয়া শাস্ত্রব্যাখ্যা করিতেন। দরিদ্র বিদ্যার্থীরা তাঁহার নিকট হইতে গোপনে অর্থ সাহায্য পাইত।

তাঁহার অধ্যয়ন ও অধ্যাপনশীলতা ছিল অসাধারণ। যৌবনে পুস্তকালয়ে অর্থাৎ লাইব্রেরীর মধ্যেই তাঁহার জীবনের বহু সময় অতিবাহিত হইত। পুস্তককীট বলিলেও অত্যুক্তি হয় না। প্রৌঢ় বয়স হইতে প্রায় অন্তিমকাল পর্যন্ত কত শিক্ষার্থীকে যে উপদেশদান করিয়াছেন, তাহার সীমা নাই।

এখন যাহার নাম বারাণসী বিশ্ববিদ্যালয়, ইহাই ছিল পূর্বে কুইন্স্ কলেজ নামে প্রসিদ্ধ। এই কলেজের লাইব্রেরী ছিল তাঁহার অধ্যয়ন—তপস্যার স্থান। আর ডঃ ভিনিশ সাহেব ছিলেন অধ্যক্ষ—যাঁহাকে পণ্ডিতগণ 'বাণীশ' নামে অভিহিত করিতেন। ইনি গোপীনাথকে ছাত্রাবস্থা হইতে ইঁহার অসাধারণত্ব উপলব্ধি করিয়াছিলেন। এজন্য কবিরাজ মহাশয় লাইব্রেরীতে সর্বসময়েই প্রবেশের অধিকার পাইতেন এবং ভিনিশ সাহেব তাঁহাকে পুত্রাধিক স্নেহ করিতেন। এই প্রকাণ্ড পুস্তকালয়ে তাঁহার জীবনের বহু বৎসর অতীত হইয়াছিল এবং তাঁহার প্রস্তাবে বহু গ্রন্থ সংকলিত হইয়াছিল।

১৯১২ সালে আমি ম.ম. রাখালদাস ন্যায়রত্ন মহাশয়ের নিকট ন্যায়শাস্ত্র-পাঠার্থী হইয়া গিয়াছিলাম, তখন গোপীনাথ কবিরাজ মহাশয় ম.ম. শিবকুমার শাস্ত্রীজীর নিকট বেদান্তশাস্ত্র এবং ম.ম. বামাচরণ ন্যায়াচার্য মহাশয়ের নিকটে ন্যায়শাস্ত্র অধ্যয়ন করিতেন। ম.ম. হারাণচন্দ্র শাস্ত্রী মহাশয়ও ইহার সহিত একই অধ্যাপকের নিকট বেদান্ত পড়িতেন।

আমা অপেক্ষা বয়সে ও জ্ঞানে জ্যেষ্ঠ হরিহর শাস্ত্রী মহাশয় ম.ম. পূজ্যপাদ রাখালদাস ন্যায়রত্ন মহাশয়ের ছাত্র ছিলেন। আমরা উভয়ে একদিন পথে কবিরাজ মহাশয় ও হারাণ শাস্ত্রী মহাশয়কে দেখিতে পাই এবং তাঁহাদের সহিত আমি পরিচিত হই। তাহার পর কতদিন গিয়াছে, অপরাহ্ণে তাঁহার

সঙ্গে মিলিয়া শাস্ত্র-কথা আলোচনা করিতাম। তখনও দেখিয়াছি তিনি শাস্ত্রপ্রসঙ্গ ব্যতীত অন্য কথা প্রায়শই বলিতেন না। তখনও দেখিয়াছি তিনি শাস্ত্রগ্রন্থমধ্যে অধ্যাত্মবাদবিষয়ে অধিকতর আকৃষ্ট ছিলেন। শাস্ত্রগ্রন্থের মধ্যে যে রহস্য নিহিত আছে, তাহাই শাস্ত্রের প্রকৃত রস। এই রসের আস্বাদনের জন্য কবিরাজ মহাশয় বড়ই ব্যাকুল হইতেন। একদিন আমাকে লইয়া মণিকর্ণিকাঘাটের অনতিদূরে এক যোগী সাধু দর্শনে গমন করিলেন। দেখিলাম—সাধু একটি তক্তপোষের উপর মৃগচর্মাসনে বসিয়া আছেন। আমরা নিকটে গিয়া প্রণাম করিলাম এবং লক্ষ্য করিলাম যে তাঁহার দুই চক্ষুর তারা স্থির (fixed) হইয়া গিয়াছে। বাহুমূল আড়ষ্ট, শুনিলাম,—চরণের দিকেও জানুদেশ আড়ষ্ট হইয়া গিয়াছে। আমি ধৃষ্টের মত একটি প্রশ্ন করিলাম—'আমরা ধ্যানে বসি বটে, কিন্তু মনঃ স্থির করিতে পারি না। ইহার উপায় কি?' সাধু উত্তর করিলেন—বাবা, যহ সব মতলবসে নহী হোতা হৈ—অর্থাৎ রীতিমত সাধনা কর, তাপর প্রশ্ন করিও। কবিরাজ মহাশয় শুধু দর্শন করিতে লাগিলেন, কোনও প্রশ্ন করিলেন না। তাঁহার চক্ষু, হস্ত ও পদ আড়ষ্ট হওয়া দেখিয়াই তিনি ভাব-গদ্‌গদ হইলেন। আমরা থাকিতে থাকিতেই এক শিষ্য আসিয়া সাধুর সেই আড়ষ্ট হাতের মধ্যে গাঁজার কল্‌কে ধরাইয়া দিলেন সাধুজী গাঁজায় টান দিতে লাগিলেন। আমি গাঁজা খাওয়া দেখিয়া কবিরাজ মহাশয়কে বলিলাম—এটা আমার ভাল লাগিল না। সাধু নেশা করিবেন কেন?

কবিরাজ মহাশয় উত্তর দিলেন—মনঃ স্থির করিবার ইহাও একটা উপায়। এজন্য মহাদেবের পূজার উপাচারে ভাঙ (সিদ্ধি) নিবেদন করার প্রথা আছে। মহাদেব যোগিরাজ, আর তাঁর অঙ্গে সর্পগুলি—ইহারাও যোগী—শীতকালে গর্তের মধ্যে নিরাহার থাকে। যোগিগণের ইহাও শিক্ষণীয় বিষয় বলিয়া সর্প শিবের অঙ্গের ভূষণ।

গঙ্গার ধারে বসিয়া তাঁহার সহিত কত কথার আলোচনা হইত—সব কথা স্মরণেও নাই, তবে, যাহা স্মরণে আছে, তাহাই শুনাইতেছি। একদিন তিনি বলিলেন—ভারতে হিন্দু, বৌদ্ধ ও জৈন ধর্মের সাধুগণ নানা উপায়ে ইন্দ্রিসংযম করিয়া দীর্ঘজীবন লাভ করিতেন। অবশ্য প্রত্যেক ধর্মেরই প্রক্রিয়া পৃথক্। শরীর হইতে বীর্যক্ষয় যাহাতে না হয়, তাহার জন্য বৌদ্ধ সাধুগণ বজ্রদেহ নির্মাণ করিতেন। অভ্র ও পারদ বহুবিধ ওষধিরসে সংস্কৃত করিয়া গুটিকা বাঁধিতেন এবং তাহা ভ্রূমধ্যে ধারণ করিতেন। তাহার ফলে বীর্যরক্ষা হইত এবং শরীর বহু কাল পর্যন্ত স্থায়ী হইত। তিনি বলিলেন—তিব্বতে এরূপ অনেক সাধু দেখা যায় যাঁহারা বজ্রদেহ ধারণ করিয়া বহু বৎসর সমাধিস্থ আছেন। কুমারসম্ভবকাব্যে কালিদাস লিখিয়াছেন, 'বিকারহেতৌ সতি বিক্রিয়ন্তে

যেষাং ন চেতাংসি ত এব ধীরাঃ'। মহাদেব এজন্য পার্বতীর পরিচর্যায় অনুমতি দিয়াছিলেন—তিনি যোগসমাধিস্থ থাকিয়া বাহ্য আকর্ষণকে উপেক্ষা করিতে পারিতেন। হিন্দুশাস্ত্রে যোগের অভ্যাসকে সংযমের উপায় বলিয়া প্রধানভাবে উল্লিখিত হইয়াছে। জৈন সাধুগণ কঠোরতা অভ্যাস ও ভোগ-বিলাসত্যাগ দ্বারা ইন্দ্রিয়-নিগ্রহ করিয়া থাকেন। আমি অকপটে মনের অনেক শ্রদ্ধাবিরোধী ভাবও প্রকাশ করিতাম, যাহা অপরে তাহা আলোচনা করিতে সাহসী হইবেন না। দেখিতাম—তিনি সাধু ও যোগীদিগের বিভূতির প্রতি বড়ই আকৃষ্ট হইতেন। আমি একদিন তাঁহাকে বলিলাম—কবিরাজ মহাশয়! আপনি বিভূতি দেখিয়া এত মুগ্ধ হন, আমি ইহাকে যদি ম্যাজিকের নামান্তর মনে করি, তা হলে আপনি কি উত্তর দিবেন? তিনি বেশ দৃঢ়কণ্ঠে বলিলেন—বিভূতিশক্তিলাভ যোগের একটা সিদ্ধি। এ সিদ্ধিকে ম্যাজিক বা যাদুবিদ্যা মনে করা ছেলেমানুষী।

আমি বলিলাম—বাল্যকালে দেখিয়াছি—'বেদে' জাতীয় অশিক্ষিত সাধারণ মানুষ—আমার সম্মুখে এবং আরও শতাধিক লোকের মধ্যে মাটী খুঁড়িয়া একটা আমের বীজ পুঁতিয়া দিল, তাহাতে জলসেচন করিয়া ডুগ্‌ডুগি বাজাইয়া গান গাহিতে লাগিল। দশ পনের মিনিট মধ্যেই সেই আমের বীজ হইতে অংকুর গজাইল, কিছুক্ষণ পরে সেই অঙ্কুর বাড়িতে লাগিল, তারপর শাখাপ্রশাখা বাহির হইল, আমের বোল দেখা দিল, ক্রমে আম বড় হইতে লাগিল, আমে রং ধরিল—তাহার পর আম পাকিল—সেই আম ছুরি দিয়া কাটিয়া বহু লোককে খাওয়াইল।

আর এক যাদুকরকে দেখিয়াছি—আটটার সময়ে তাহার খেলা দেখাইবার কথা, —পৌণে নয়টা বাজিয়া গেল—যাদুকরের দেখা নাই—হঠাৎ যাদুকর আসিলেন। তখন দর্শকবৃন্দ অনুযোগ করিল—কি মহাশয়! আপনার কথার ঠিক্ নাই? আমরা আটটা হইতে বসিয়া আছি—আর আপনি আসেন না? তখন সেই যাদুকর বলিল—আপনাদের ঘড়ি দেখার ভুল হইয়াছে—এখন ঘড়ি দেখুন ত? তখন সকলেই দেখিল তাহাদের ঘড়িতে ঠিক্ আটটা। এই যাদুকর সম্বন্ধে আমার জানা আছে—ইনি যোগের তত্ত্ব রাখা ত' দূরের কথা, চরিত্রও ভাল ছিল না।

কবিরাজ মহাশয় গম্ভীরভাবে বলিলেন,—ম্যাজিকও একটা যোগপ্রক্রিয়া বটে, তবে পার্থক্য এই, ইহা তামসিক। যেমন পিশাচসিদ্ধ ব্যক্তিরাও অনেক অদ্ভুত কিছু দেখাইতে পারে, কিন্তু তাহাও তামসিক। যোগসিদ্ধি—সাত্ত্বিক এবং তাহার লক্ষ্য অর্থার্জন নহে, কিন্তু জনসাধারণের সাত্ত্বিকবুদ্ধি জাগ্রৎ করা ও মানবজীবনের চরম ও পরম লক্ষ্য—সেই সত্যকে বুঝাইবার বিশ্বাস

উৎপাদন করা। কবিরাজ মহাশয় গম্ভীর হইয়া আমাকে বলিলেন—বুঝিলে ত'? আমি সম্মতি দিলাম।

কবিরাজ মহাশয় এদিকে যেমন পুস্তকগত বিদ্যায় অভিনিবিষ্ট ছিলেন—আবার যাঁহার বিদ্যাবিষয়ে জীবনে উপলব্ধি অর্জন করিয়াছেন, তাঁহাদের সন্ধানেও তাঁহাদের সহিত সৎসঙ্গে থাকিয়া তিনি বিদ্যার প্রয়োগ—যাহা মনুষ্য-জীবনের সার্থক্য, তাহাই সংগ্রহ করিয়াছিলেন।

তিনি যে সকল সাধুর সহিত সৎসঙ্গলাভ করিয়াছিলেন, তাঁহাদের কতিপয় নাম উল্লেখ করিতেছি ঃ—

(১) স্বামী শিবরামকিঙ্কর যোগত্রয়ানন্দ, (২) পরমহংস বিশুদ্ধানন্দ, (৩) শ্রীশ্রীসীতারামদাস ওঙ্কারনাথ, (৪) মাতা আনন্দময়ী, (৫) হরিহর বাবা, (৬) কিশোরী ভগবান্, (৭) স্বামী প্রেমার্নব, (৮) সিদ্ধি মাতা, (৯) স্বামী ভোলানন্দ গিরি, (১০) স্বামী নবীনানন্দ, (১১) টীলাবাবা, (১২) মায়ানন্দ চৈতন্য, (১৩) দয়াল ব্রহ্মচারী, (১৪) নাগাবাবা, (১৫) স্বামী ব্রহ্মানন্দ, (১৬) বসন্তসাধু, (১৭) কালিকানন্দ অবধূত, (১৮) বৃদ্ধ মহাশয়, (১৯) নিশ্চলা-নন্দ, (২০) সন্তদাস বাবাজী, (২১) যোগপ্রকাশ ব্রহ্মচারী, (২২) মহানন্দ গিরি, (২৩) রামঠাকুর, (২৪) সৎসংগী মহাত্মা, (২৫) সোঽহংসিদ্ধ বাবা, (২৬) জ্যোতিজী, (২৭) কেশবানন্দজী, (২৮) হরিপ্রসাদজী, (২৯) পাগল-বাবা, (৩০) বালানন্দ ব্রহ্মচারী, (৩১) লোকনাথ ব্রহ্মচারী, (৩২) দিগম্বর বাবা, (৩৩) ভূপেন্দ্র সান্যাল, (৩৪) রামদয়াল মজুমদার, (৩৫) জগদীশ মুখোপাধ্যায়, (৩৬) শোভা মা, (৩৭) কালীপদ গুহরায়, (৩৮) তারকেশ্বর মা প্রভৃতি আরও বহু সাধু আছেন—উল্লেখযোগ্য।

ইহাদের মধ্যে স্বামী বিশুদ্ধানন্দ মহাশয়ের দ্বারা তিনি দীক্ষিত হইয়া-ছিলেন।

স্বামী বিশুদ্ধানন্দ পরমহংসের অলৌকিক শক্তি দেখিয়া তিনি তাঁহাকে গুরুত্বে বরণ করেন। অপূর্ব সূর্যবিজ্ঞান ছিল স্বামীজীর বিভূতি। তিনি ইচ্ছা করিলেই সূর্য হইতে রশ্মি আকর্ষণ করিয়া যে কোনও বস্তু উৎপন্ন করিতে পারিতেন। রশ্মি আকর্ষণের জন্য একটা লেন্সের প্রয়োজন হইত। এ লেন্স্ কিন্তু সাধারণ লেন্স্ নহে, তিব্বতের সিদ্ধাশ্রম হইতে ইহা আনাইতে হইত। কবিরাজ মহাশয় এই সিদ্ধপুরুষ গুরুদেবকে বারাণসী স্টেশনের নিকটে একখণ্ড বিস্তৃত উদ্যানভূমি দক্ষিণাস্বরূপ দিয়াছিলেন। বিশুদ্ধানন্দ—কানন বা বিশুদ্ধকানন—নামে প্রবেশদ্বারে—তাহা লিখিত আছে।

আমি বিশ্বস্তমুখে শুনিয়াছি—কবিরাজ মহাশয় এই সূর্যবিজ্ঞান শিক্ষা করিবার জন্য গুরুদেবের নিকট প্রার্থনা জানাইলে তিনি বার বৎসর ব্রহ্মচর্য

পালনের আদেশ করেন। তদনুসারে কবিরাজ মহাশয় কঠোর ব্রহ্মচর্য পালন করিতেছিলেন—ইতিমধ্যে ছয় বৎসর পরেই গুরুদেব অপ্রকট হইলেন। তিনি গত হওয়ায় আর সূর্যবিজ্ঞান শিক্ষা করা হইল না।

এইবার তাঁহার সাধারণ শিক্ষার কথা বলি—

ঢাকা জুবিলী স্কুল হইতে তিনি ১৯০৫ সালে এণ্ট্রান্স পরীক্ষায় প্রথম বিভাগে উত্তীর্ণ হ'ন। এই সময়ে স্বদেশী আন্দোলনের তরঙ্গে সারা দেশ চঞ্চল। গোপীনাথের শারীরিক, মানসিক ও পারিপার্শ্বিক পরিস্থিতির ফলে তাঁহাকে জয়পুর যাত্রা করিতে হয়। তখন জয়পুর মহারাজের ম্যানেজার ছিলেন স্বনামধন্য সংসার সেন। ম.ম. হরপ্রসাদ শাস্ত্রী মহাশয়ের কনিষ্ঠ ভ্রাতা মেঘনাথ ভট্টাচার্য ছিলেন জয়পুর কলেজের অধ্যাপক। এই দুই বাঙ্গালীর সহায়তায় জয়পুর কলেজে এফ্-এ শ্রেণীতে প্রবেশ করেন এবং ১৯১০ সালে জয়পুর কলেজ হইতে বি.এ. পরীক্ষায় উত্তীর্ণ হ'ন।

অতঃপর কাশীধামে কুইন্স কলেজে এম.এ. পড়িবার জন্য উপস্থিত হইলেন। কেদারঘাটের নিকটে তাহেরপুর রাজভবনে তাঁহার এক আত্মীয় কবিরাজী করিতেন, তাঁহার অনুকম্পায় তিনি ঐ স্থানে আশ্রয় লাভ করিলেন। কুইন্স্ কলেজ এখান হইতে চার মাইল দূরে। প্রত্যহ যাতায়াতে কবিরাজ মহাশয়কে ৮ মাইল পথ অতিক্রম করিতে হইত। দুর্বল শরীরে অত্যন্ত ক্লেশ হইতে লাগিল। তাহার পর তাঁহার এই আত্মীয় দেবনাথপুরায় আসিলে—গোপীনাথ মহোদয়কেও এখানে আসিতে হইল। কিন্তু তাহাতেও ক্লেশের লাঘব হইল না। ডঃ ভিনিশ সাহেব তাঁহার এই ছাত্রের জন্য একটি ছাত্রবৃত্তির ব্যবস্থা করিয়া কলেজের মেসে থাকিবার উপদেশ দিলেন। কিন্তু গোপীনাথের স্বাস্থ্য ভঙ্গ হইল। ইহা জানিতে পারিয়া ডঃ ভিনিশ তাঁহাকে কয়েক মাসের জন্য ছুটি দিলেন এবং কলিকাতায় চিকিৎসা করাইতে পরামর্শ দিলেন। কলিকাতায় চিকিৎসা হইল ও বায়ু পরিবর্তনের জন্য পুরীধামে যাওয়ার আবশ্যকতা বোধ করিলেন চিকিৎসকমহোদয়। সেখানে গোপীনাথের আত্মীয়জনের সহায়তায় স্বর্গদ্বারে সমুদ্রকূলে স্থান পাইলেন। অল্প দিনেই রোগমুক্ত হইয়া পুনরায় কাশী আসিলেন।

এখানে দ্বিতীয় বর্ষে অর্থাৎ ১৯১৩ খৃষ্টাব্দে তিনি এলাহাবাদ বিশ্ববিদ্যালয় পরীক্ষা কেন্দ্রে এম.এ. পরীক্ষা দিয়া অসাধারণ সাফল্যলাভ করিলেন। এম.এ.-তে প্রথম বিভাগে প্রথম স্থান অধিকার করিলেন এবং এত উচ্চ নম্বর পাইলেন যে,—তাহার পূর্বে কেহই এত সংখ্যা পায় নাই। এই পরীক্ষার ফল প্রকাশের পর অনেক কলেজ হইতে তাঁহাকে অধ্যাপকপদে গ্রহণ করিবার জন্য প্রস্তাব আসিয়াছিল, কিন্তু তিনি এমনই কৃতজ্ঞ যে, ডঃ ভিনিশ সাহেবের মত না লইয়া কোথায়ও পদ গ্রহণ করিলেন না। ডঃ ভিনিশ

সাহেবও এমনই ছাত্রবৎসল যে তিনি কুইন্স্ কলেজের লাইব্রেরীতে যাহার নাম 'সরস্বতীভবন'—ইহাতে অধ্যক্ষপদে নিযুক্ত করিলেন। এই বিশাল পুস্তকালয়ে তিনি শুধু অফিসের কার্য করিতেন না। সর্বদাই স্বয়ং অধ্যয়ন করিতেন এবং জিজ্ঞাসু ছাত্রদেরও জ্ঞানদান করিতেন।

ডঃ ভিনিশ সাহেবের মৃত্যুর পর তিনি সমস্ত কুইন্স্ কলেজের অধ্যক্ষ পদে আরূঢ় হইয়াছিলেন। তাঁহার গুণবত্তায় মুগ্ধ হইয়া তখনকার ব্রিটিশ শাসকবর্গ সংস্কৃত পণ্ডিতের যাহা উচ্চতম সম্মান—সেই মহামহোপাধ্যায় উপাধিতে ভূষিত করেন, এদিকে তিনি নিজগুণে ইংরাজী অভিজ্ঞদিগের যাহা উচ্চতম পদবী সেই ডি.লিট. উপাধি অর্জন করিয়া ছিলেন, স্বাধীন ভারতের যাহা উচ্চস্তরের সম্মান—সেই পদ্মবিভূষণ পদবীতে তিনি মণ্ডিত হইয়াছিলেন।

তিনি যে সমস্ত মৌলিক গ্রন্থ রচনা করিয়াছিলেন তাহার কিছু পরিচয়-প্রদান করিতেছি—

বঙ্গভাষায়—

(১) শ্রীবিশুদ্ধানন্দ প্রসঙ্গ—(কয়েক খণ্ডসহ)
(২) অখণ্ড মহাযোগ
(৩) পূজা
(৪) সাধুদর্শন ও সৎসঙ্গ (কয়েক খণ্ডসহ)
(৫) তন্ত্র ও আগমশাস্ত্রের দিগ্‌দর্শন
(৬) বিশুদ্ধ বাক্যামৃত
(৭) ভারতীয় সাধনার ধারা
(৮) সাহিত্যচিন্তা
(৯) তান্ত্রিক সিদ্ধান্ত ও সাধনা
(১০) শ্রীকৃষ্ণপ্রসঙ্গ

হিন্দী—

(১) পূজাতন্ত্র
(২) তান্ত্রিক বাঙ্ময়মে শাক্তদৃষ্টি
(৩) ভারতীয় সংস্কৃতি ও সাধনা (২ খণ্ড)
(৪) কাশীকী সারস্বতসাধনা
(৫) তান্ত্রিক সাহিত্য
(৬) শ্রীকৃষ্ণ প্রসঙ্গ (২ ভাগ)

ইংরাজী—

(1) A catalogue of Sanskrit Manuscripts for Sanskrit College Benares.
(2) Descriptive catalogue of Mimamsa Manuscripts.
(3) Bibliography of Nyaya Vaisesika literature.

ইহা ব্যতীত—অন্ততঃ ৪০ খানি গ্রন্থ তাঁহার সম্পাদনায় প্রকাশিত এবং শতাধিক গ্রন্থের ভূমিকা লিখিত হইয়াছে ও শতাধিক পত্র-পত্রিকায় প্রবন্ধ প্রকাশ পাইয়াছে।

অতি সংক্ষেপে তাঁহার জীবনী ও কীর্তিকথা শুনাইয়া তাঁহার অল্প বয়সে রচিত একটি বাঙ্গলা কবিতা শুনাইয়া প্রথম পর্ব শেষ করিলাম।

আহ্বান

দিনের শেষ হ'য়ে এল
সূর্য নামে অস্তাচলে
সাঁঝের ছায়া ধরল কায়া
থামল কলগান।
তিমির তটে ধীরে ধীরে
সন্ধ্যাদীপ উঠল জ্বলে
আঁধার তলে নদীর জলে
ভাসল তরীখান
মোর ভাসল তরীখান॥
ছেয়ে আছে মাথার পরে
হাজার হাজার গ্রহ তারা
অন্ধকারে বিষাদ ভারে
নাই রে ভয় কিছু।
কে যাবি রে সঙ্গে আমার
হবিনে ভাই পথহারা
আসতে হবে সকল ফেলে
আয় রে পিছু পিছু
তোরা আয় রে পিছু পিছু॥

পথের পরে প'ড়ে আছে
কত শত বিঘ্ন বিপদ্
মাঝে মাঝে ভীষণ সাজে
তুফান উঠবে জেগে।
ভয় করিলে চলবে নারে
অনেক রয়েছে পথ
বিপদরাশি সকল নাশি
চলতে হ'বে বেগে॥
আলোর তরে কাঁদবো না
পথ দেখাবে সন্ধ্যাতারা
হাসিমুখে সকল দুখে
থাকবে সাথে সাথে।
বল হারালেও ফিরবো নাকো
ফেলবো নাকো অশ্রুধারা
উৎস আছে হৃদয় মাঝে
তাই রাখিও মাথে
মোরা তাই রাখিব মাথে॥

শ্রদ্ধাঞ্জলি

অরবিন্দ বসু

বিশ্ববরিষ্ঠ স্বধামপ্রাপ্ত শ্রীগোপীনাথ কবিরাজ মহাশয়ের পাণ্ডিত্যের খ্যাতি সমগ্র ভারতবর্ষে ও পৃথিবীর নানা দেশে ব্যাপ্ত। তাঁহার বিদ্যাবত্তার পরিমাপ করা অনেক পণ্ডিতের পক্ষেও সম্ভব নয়। মহামহোপাধ্যায় পণ্ডিতেরাও পুস্তক লিখিয়া কবিরাজ মহাশয়কে দিয়া দেখাইয়া লইতেন। আমার স্মরণ আছে তিনি এক সময়ে পি. এইচ. ডি. উপাধির জন্য বারটি গবেষককে বারটি বিভিন্ন বিষয়ে নির্দেশ দিতেছিলেন। গবেষকরা আসিয়াছিলেন ভারতবর্ষের বিভিন্ন প্রান্ত হইতে ও বিষয়গুলির মধ্যে ছিল বেদ, তন্ত্র, ব্যাকরণ-দর্শন, ন্যায়, পাতঞ্জল-যোগ, অলঙ্কার ইত্যাদি। সমসাময়িক ভারতীয় রহস্যবাদ ও সাধনার ক্ষেত্রেও তাঁহার অধিকার ছিল অপ্রতিদ্বন্দ্বী। তাঁর অধ্যাপনার একটি বৈশিষ্ট্য লক্ষ্য না করিয়া উপায় ছিল না। যখনই যে-বিষয়ে ব্যাখ্যা করিতেন, শ্রোতার মনে হইত তাহাই তাঁহার একান্ত নিজস্ব বক্তব্য। তাঁহার গৌড়ীয় বৈষ্ণব দর্শনের ও সাধনার বিবরণ শুনিয়া শ্রোতার হৃদয় যেমন মধুর রসে সিঞ্চিত হইত, তেমনি আবার তাঁহার কাশ্মীরীয় অদ্বৈত শৈব দর্শনের ব্যাখ্যা শুনিয়া বিদ্যার্থীর বুদ্ধি, সাময়িকভাবে হইলেও, পরম শিবের চিদালোকে উদ্ভাসিত হইয়া উঠিত। তিনি প্রায়ই বলিতেন যে, ঋষিগণ সকলেই সর্বজ্ঞ ছিলেন, কিন্তু মানুষের স্বভাব ও অধিকারের তারতম্য অনুসারে তাঁহারা একই পরাবিদ্যার বিভিন্ন দিক প্রকট করিয়াছেন। এই উক্তির যাথার্থ্য অনুভূত হইত তাঁহার ব্যাখ্যানের আর একটি বৈশিষ্ট্য লক্ষ্য করিলে। তিনি প্রায়ই বুঝাইতেন কি করিয়া একই মূল তত্ত্বের বিভিন্ন স্তরে বিচিত্র প্রয়োগ হইয়া থাকে। অদ্বয়আগমের পূর্ণ অবস্থা হইতে যামলতত্ত্বের ভিতর দিয়া বহুর উদ্ভব ব্যাখ্যা প্রসঙ্গে তিনি সংস্কৃত ব্যাকরণের একবচন, দ্বিবচন ও বহুবচনের তত্ত্ব উদ্ঘাটিত করিয়া, আবার ন্যায়দর্শনের পরমাণু, দ্ব্যণুক ও ত্রসরেণুর প্রসঙ্গ বুঝাইতেন। অনেক সময়ে পাশ্চাত্যদর্শন, বিশেষতঃ প্রাচীন গ্রীক ও খৃষ্টীয় মতবাদও তাঁহার বিচারের পরিধির মধ্যে সহজে আসিত। তাঁহার সমীপে বসিয়া যে-কোন বিষয়ের ব্যাখ্যার রসগ্রহণ ছিল এক আশ্চর্য ও উপভোগ্য অনুভূতি।

বহুবিষয়ে পারঙ্গত হইলেও পাতঞ্জল যোগদর্শন ও তন্ত্রের নানা শাখায় কবিরাজ মহাশয়ের বিশেষ অধিকার সর্বজনবিদিত। তাঁহাকে প্রায়ই বলিতে শুনিয়াছি প্রত্যভিজ্ঞাদর্শনই পূর্ণাঙ্গ ও শ্রেষ্ঠ দর্শন। কখন কখন কৌল-

দর্শনেরও তিনি এইভাবেই প্রশংসা করিতেন। আমার স্মরণ আছে পাতঞ্জল যোগদর্শনের প্রসঙ্গে তাঁহার একটি মন্তব্য আমাকে বিশেষভাবে প্রভাবিত করিয়াছিল। বিষয়টি যোগসূত্র গ্রন্থে ব্যাখ্যাত আছে। কিন্তু যাঁহারা পাতঞ্জল দর্শনের বা অষ্টাঙ্গমার্গের ব্যাখ্যান করেন, তাঁহাদের কাঁহাকেও কবিরাজ মহাশয়ের মত বিষয়টির উপর এত গুরুত্ব দিতে বা ঠিক তাঁহার মত ব্যাখ্যা করিতে শুনি নাই। সংস্কার ও বৃত্তির দ্বন্দ্ব শান্ত হইয়া গেলেও দুই প্রকার সংস্কারের মধ্যে সংগ্রাম চলিতে থাকে—সেই দুইটি হইল ব্যুত্থান সংস্কার ও নিরোধ সংস্কার। সমাধি হইতে ব্যুত্থান হয়, ও তাহার সংস্কারও উপজাত হয়; তেমনি চিত্ত নিরুদ্ধ হয় ও নিরোধের সংস্কার পুঞ্জীভূত হয়। পরিশেষে নিরোধের অভ্যাস করিতে করিতে ব্যুত্থান সংস্কার নির্মূল হইয়া যায়, নিরোধ স্থায়ী হয়, যোগী সমাধিভূমিতে উত্তীর্ণ হন।

(সাংখ্য বা যোগের কৈবল্যকে উচ্চ অনুভূতি বলিয়া স্বীকার করিলেও, সেই অবস্থাকে কবিরাজ মহাশয় মুক্তির চরম অবস্থা মনে করিতেন না। শাঙ্কর—বেদান্তের ব্রহ্মজ্ঞান-ও তাঁহার দৃষ্টিতে অতি উচ্চ অবস্থা হইলেও পরামুক্তির অবস্থা বলিয়া গৃহীত হইত না। ইহার প্রধান কারণ সাংখ্য বা যোগের কৈবল্যমুক্তিতে বা বেদান্তের ব্রহ্মানুভূতিতে পূর্ণাহন্তা থাকে না। এই প্রসঙ্গে তিনি কাশ্মীরের ঈশ্বরাদ্বয় শাসনের ভূয়সী প্রশংসা করিতেন। পরমতত্ত্ব চিৎস্বরূপ নিশ্চয়ই, কিন্তু চিৎ-এর পূর্ণাহন্তা না থাকিলে তাহা জড়কল্প। স্বয়ংপ্রকাশ চিৎ শুধু পরতঃ প্রকাশ নহে, তাহাই নহে। পরন্তু তাহা নিজের সম্বন্ধে সম্পূর্ণ সচেতন, সেই অর্থে-ও স্বয়ংপ্রকাশ। পূর্ণ চিৎস্বরূপের অখণ্ড সচেতনতাই তাহার পূর্ণাহন্তা, বিমর্শ, স্বাতন্ত্র্য। সাংখ্য যোগের মুক্ত পুরুষের প্রকৃতি হইতে সম্পূর্ণ বিচ্ছেদ অবস্থায়,শাঙ্কর-বেদান্তে নিঃসঙ্গ আত্মার মায়া হইতে সম্পূর্ণ মুক্ত অবস্থায় বিমর্শ বা স্বাতন্ত্র্য থাকে না। মণি ইত্যাদিরও প্রকাশ আছে, তাহাদের আলোকে অন্য বস্তু আলোকিত হয়। কিন্তু তাহাদের নাই অহন্তা বা অহং-জ্ঞান। তাই তাহারা বিমর্শহীন। বিমর্শ চিৎশক্তির স্বরূপাবস্থা।)

বলা বাহুল্য, কবিরাজ মহাশয়ের মত সূক্ষ্ম দৃষ্টি-সম্পন্ন বিচারবান্ বিদ্বান্ ভগবানপাদ শংকরাচার্যের মহিমা পূর্ণভাবেই অবগত ছিলেন। তিনি প্রায়ই শঙ্করকে মহাজ্ঞানী ও মহাযোগী বলিয়া বর্ণনা করিতেন। শঙ্করের সহিত তন্ত্রসাধনার সম্বন্ধ কত ঘনিষ্ঠ ছিল, সে বিষয়ে কবিরাজ মহাশয়ের গবেষণা নূতন আলোকপাত করিয়া বেদান্ত ও তন্ত্র, উভয় বিষয়েরই পাঠককে তাঁহার কাছে ঋণী ও বাধিত করিয়াছে। প্রশ্ন উঠিতে পারে যে, তিনি শঙ্কর-বেদান্তকেই দার্শনিক চিন্তার পরাকাষ্ঠা বলিয়া স্বীকার না করিয়া ত্রিক-দর্শনের পক্ষপাতী হইলেন কি করিয়া? ইহার উত্তরে প্রথম বক্তব্য এইঃ কোন

দার্শনিক-প্রবরের সমগ্র মতামত স্বীকার না করিলেই তাঁহার মহত্ত্ব অস্বীকার করা হয় না; দ্বিতীয়তঃ, বিশেষ দর্শনের বা দার্শনিকের যুক্তি-প্রণালী, দৃষ্টি-কোণ, বিচারধারা, পূর্ব পক্ষের মত সম্বন্ধে জ্ঞান ও তাহার যথাযথ বিবরণ দিবার সামর্থ্য অঙ্গীকার করিয়াও তাহার বা তাঁহার সিদ্ধান্ত গ্রহণ করা আবশ্যিক নহে। ত্রিকদর্শনের ব্যাখ্যা উপলক্ষে কবিরাজ মহাশয় শাঙ্কর-বেদান্তের সিদ্ধান্তের প্রায়ই তুলনা করিতেন। স্মরণ আছে যে, তিনি বলিতেন যে শঙ্করের দর্শনে ব্রহ্ম বা আত্মা ত্রিকদর্শনের বিজ্ঞানাকল অবস্থার সঙ্গে তুলনীয়। ঈশ্বরাদ্বয়শাসনে তিন প্রকার জীবের উল্লেখ পাওয়া যায়—স-কল, প্রলয়াকল ও বিজ্ঞানাকল। স-কল জীব দেহসম্পন্ন, অন্য দুই প্রকার জীব দেহবিহীন। তাহাদের মধ্যে প্রলয়াকল প্রলয়ে দেহবিযুক্ত হয়, আর বিজ্ঞানাকল ভেদপ্রথা মায়া হইতে মুক্ত হইয়া বিদেহ অবস্থা প্রাপ্ত হয়। প্রকৃতির তত্ত্ব হইতে তাহার বিচ্ছেদ হইয়াছে, মায়ার ভেদদৃষ্টি তাহাকে বিভ্রান্ত করে না। সে চিৎ-স্বরূপ হইলেও বিমর্শহীন, শক্তিবিযুক্ত। তাই বিজ্ঞানাকলের অবস্থার সহিত শাঙ্করবেদান্তের আত্মার স্বরূপ তুলনীয়। কিন্তু ইহা হইল একদিকের কথা।

ত্রিকদর্শনের মায়ার উপরেও পঞ্চতত্ত্ব স্বীকৃত। আমাদের জগতের দিক হইতে গণনা করিলে সেগুলি যথাক্রমে শুদ্ধবিদ্যা, ঈশ্বর, সদাশিব, শক্তি ও শিব। এই পাঁচটি তত্ত্বের সমষ্টিকে শুদ্ধঅধ্বা বলা হয়। শুদ্ধবিদ্যার মাধ্যমে পরমেশ্বরের শক্তিপাত হয় জীবের উপর। বিজ্ঞানাকল জীবের উপর শক্তি-পাত হইলে তাহার শুদ্ধঅধ্বায় উত্তরণের সামর্থ্য লাভ হয়। মায়ার জগতে জীব দুই প্রকার অজ্ঞানের দ্বারা বদ্ধ—পৌরুষ ও বৌদ্ধ। পৌরুষ অজ্ঞান পরমশিবের স্বাতন্ত্র্যবলে আত্মসংকোচের ফল। শিব এখন অপূর্ণম্মন্য, পূর্ণ স্বকীয় পূর্ণত্বকে আচ্ছন্ন করিয়া অপূর্ণরূপে প্রতিভাত। ইহাই পৌরুষ অজ্ঞান। ইহার ফল অহন্তার প্রতিযোগী ইদন্তার উদ্ভব—আত্মায় অনাত্মার বোধ ও অনাত্মায় আত্মার ভান। মুক্তির পথে অভিযানের অর্থ হইল ইদন্তাকে অহন্তার মধ্যে আত্মসাৎ করা। বিমর্শহীনতাই অহন্তার অভাব। শুদ্ধবিদ্যার মাধ্যমে শক্তিপাত বা অনুগ্রহ হইলে অহন্তার উন্মেষ হয় যাহার ফল ইদন্তার বা জগতের নিমেষ। বিজ্ঞানাকল জীব এখন শুদ্ধঅধ্বায় প্রবেশ করিয়া একটির পর একটি তত্ত্ব অতিক্রম করিয়া চলে। এই অগ্রগতির ফলে পরিশেষে ইদন্তা তিরোহিত হইয়া অহন্তা পূর্ণ গৌরবে প্রকট হয়। বৌদ্ধ অজ্ঞানের উল্লেখ করা হইয়াছে বলিয়া সে সম্বন্ধে কিছু বলা আবশ্যক। সাধারণতঃ জীবের বুদ্ধি অশুদ্ধ। শক্তিপাতের ফলে পৌরুষ অজ্ঞান বিদূরিত হইলেও বুদ্ধি শুদ্ধ হয় না, যাহার জন্য ভিতরের অবস্থা জীব অনুভব করিতে পারে না। আগমিক সাধনায় মুক্তির সহিত ভুক্তি-ও পুরুষার্থ বলিয়া

স্বীকৃত। ভুক্তি জীবন্মুক্তির আস্বাদন, যাহার জন্য শুদ্ধবুদ্ধি আবশ্যক। বৌদ্ধ অজ্ঞান দূর করিবার নানা উপায় আছে—শাস্ত্রপাঠ, হোম, জপ ইত্যাদি। অবশ্য মূলে দীক্ষা প্রয়োজন। অহন্তায় ইদন্তার পর্যবসানের সমগ্র পরিচয় দেওয়া অনাবশ্যক। শিবতত্ত্বে ইদন্তার সম্পূর্ণ আত্মীকরণ প্রায় সম্পন্ন হয়। তথাপি শিবতত্ত্বে ইদন্তার সম্পূর্ণ সামরস্য সম্পাদিত হয় না। শিবতত্ত্বে পূর্ণাহন্তা—চমৎকার থাকে। পরন্তু এই অবস্থাকে অতিক্রম করিতে হয় পরম শিবত্ব বা প্রকাশ ও বিমর্শের, শিব ও শক্তির, সম্পূর্ণ সামরস্য লাভ করিবার জন্য। ইহাই অম্বয় অবস্থা। প্রকৃতপক্ষে ইহাই মুক্তি। ত্রিগুণাত্মিকা প্রকৃতি হইতে বিচ্ছেদের ফলে কৈবল্য নহে, মায়ার উপরে মহামায়ার পাঁচটি স্তরে ক্রমশঃ অহন্তাতে ইদন্তার পর্যবসানের ফলে পূর্ণাহন্তার চমৎকারের উল্লাস নহে, পরন্তু একমাত্র অহন্তা বিদ্যমান, স্বপ্রকাশ, শিব-শক্তির যামল অবস্থা।

কিন্তু ইহা পূর্ণত্ব নহে। দ্বৈত যেমন বিকল্প, অদ্বৈতও তেমনি বিকল্প। পূর্ণত্ব দ্বৈতাদ্বৈত বিবর্জিত। ইহা যামল অবস্থার অতীত। এই পর্যন্ত আসিয়া কবিরাজ মহাশয় শাঙ্কর-বেদান্তের সহিত তুলনামূলক আলোচনা করিতেন। তিনি বলিতেন যে, শঙ্করাচার্য শক্তির জাগরণের ফলে অহন্তার ক্রমবর্ধমান উন্মেষের প্রসঙ্গ পরিহার করিয়া মায়া হইতে পূর্ণত্বে উপনীত হইবার দর্শন জগৎকে দিয়াছেন। বিশেষ করিয়া তান্ত্রিক শঙ্করাচার্য আত্মার আপন সত্তার মধ্যেই সমগ্র বিশ্বের প্রতিভান সম্বন্ধে সম্পূর্ণ অবহিত ছিলেন। তাঁহার বিখ্যাত উক্তি "দর্পণে দৃশ্যমানা নগরীতুল্যা" ইত্যাদি তাহার প্রকৃষ্ট প্রমাণ। বৈদান্তিক শঙ্করাচার্য চিৎশক্তি অঙ্গীকার করেন নাই, তাহার উল্লেখ করিয়া কবিরাজ মহাশয় বলিতেন যে, অদ্বৈতবাদী বৈদান্তিক শঙ্কর ব্রহ্মের যে-প্রকল্প করিয়াছেন, তাহাতে শক্তি স্বীকার করিবার উপায় নাই। কিন্তু উপাসনায় শঙ্করাচার্য শক্তির মহৎ স্থান দিয়াছেন। তাঁহার প্রতিষ্ঠিত মঠগুলিতে তাঁহার দ্বারা শ্রীযন্ত্রের প্রতিষ্ঠা ও শ্রীবিদ্যার উপাসনার প্রচলন তাহার প্রমাণ।

বলাবাহুল্য শাক্তাগমের প্রতি কবিরাজ মহাশয়ের অনুরাগ ন্যূন ছিল না, তিনি প্রায়ই বলিতেন যে, শৈবাগমে ভেদ, ভেদাভেদ ও অভেদ এই তিনটি দৃষ্টিই প্রাপ্ত হওয়া যায়, কিন্তু শাক্তাগম শুদ্ধ অদ্বৈতবাদী।

গৌড়ীয় বৈষ্ণবগণের অচিন্ত্য ভেদাভেদবাদের অপূর্ব বিশ্লেষণ ও ব্যাখ্যা কবিরাজ মহাশয়ের কাছে প্রায়ই শুনিবার সুযোগ হইত। বিশেষ করিয়া তাঁহাদের শাস্ত্রে রসের যে মনোজ্ঞ আলোচনা আছে, তিনি তাহার বিশেষ অনুরাগী ছিলেন। তিনি বলিতেন যে, বৌদ্ধদর্শনে যেমন চেতনার বিশ্লেষণ চরমে উপনীত হইয়াছে, তেমনি হইয়াছে গৌড়ীয় বৈষ্ণবদর্শনে হৃদয়-আবেগের ও রসের চর্চা। অচিন্ত্যভেদাভেদবাদের আলোচনা প্রসঙ্গে-ও তিনি রাধা-কৃষ্ণ

যুগল তত্ত্বের উপর বিশেষ গুরুত্ব দিতেন। তিনি বলিতেন যে, দৃষ্টি-কোণের তারতম্য থাকিলেও রাধা-কৃষ্ণ তত্ত্ব শিব-শক্তি ভাবনার সহিত শুধু তুলনীয়ই নহে, বস্তুতঃ এই দুইটি একই সত্যের বিভিন্ন বর্ণনা। এই সাদৃশ্য থাকা সত্ত্বেও অচিন্ত্যভেদাভেদবাদে ও ঈশ্বরাদ্বয়শাস্ত্রে জীবের স্থান সম্বন্ধে চিন্তার বিভিন্নতা লক্ষণীয়। বৈষ্ণবদর্শনে মুক্ত অবস্থাতেও ভগবানের সহিত জীবের 'ভেদ' থাকিয়া যায়, শুধু থাকিয়া যায়ই না, বৈষ্ণবগণ একান্ত অভেদ স্বীকারও করেন না, বাঞ্ছনীয়ও গণ্য করেন না। অবশ্য এই স্থলে তাঁহাদের 'বিশেষ'-এর বৈশিষ্ট্য লক্ষ্য রাখিতে হইবে। বিশেষ অভেদে প্রকৃত ভেদ সৃষ্টি না করিয়াও (লীলার জন্য) ভেদ প্রতিভাত করাইতে পারে। কিন্তু ত্রিকদর্শনে মুক্তির পরাকাষ্ঠা জীবের পরম শিবত্ব লাভ, পূর্ণাহন্তার অকুণ্ঠ বিকাশ।

এই বিভিন্নতা প্রদর্শন করিয়াও কবিরাজ মহাশয় বলিতেন যে, গৌড়ীয় বৈষ্ণবদর্শনেও যুগল অবস্থার অতীত একটি রহস্যের ইঙ্গিত আছে। মহাপ্রভু শ্রীচৈতন্য ও রায় রামানন্দের 'এহ বাহ্য আগে কহ আর' বাক্যালাপে তাহার প্রমাণ আছে। পরম অদ্বয় অবস্থার উল্লেখের উপক্রম হইলে আলাপ বন্ধ করিয়া দেওয়া হয়। তাহা করা হইয়াছিল এইজন্য নহে যে, মহাপ্রভু বা রামানন্দ সেই পরম অবস্থা অঙ্গীকার করিতেন না, কিন্তু ভক্ত ভগবানের প্রেমের আস্বাদনকে চরম পুরুষার্থ বলিয়া গ্রহণ করিতেন। কিন্তু একথা সত্য যে, কুঞ্জলীলায় সখী বা ভক্ত থাকেন, নিকুঞ্জলীলায় শুধু রাধা-কৃষ্ণ, নিবিড়তম প্রেমের আবেশে একীভূত, যুগল নহে।

এই প্রসঙ্গে উল্লেখযোগ্য যে, কবিরাজ মহাশয় রামানুজাচার্যের বিশিষ্টাদ্বৈত দর্শনের ব্যাখ্যা-প্রসঙ্গেও অনুরূপ রহস্যের অবতারণা করিতেন। অতি ভাগ্যবান্ মুক্ত জীব ভগবৎ-রাজ্যে স্বয়ং মহালক্ষ্মীর নিকট হইতে দীক্ষা প্রাপ্ত হন। পরমা জননী সন্তানকে আপন ক্রোড়ে লইয়া পরমপিতা ভগবানের সহিত পরিচিত করাইয়া দেন, যাহার ফল ভগবান ও জীবের ঐক্য সাধন। সত্য যে প্রপত্তিমার্গে ইহা অতি গুহ্য রহস্য এবং সাধারণ্যে ইহার প্রচার নাই বলিলেই হয়। কিন্তু ইহা অনস্বীকার্য যে মরমী ভক্তের নিকট তাহা উদ্‌ঘাটিত হয়।

বিভিন্ন দর্শন ও সাধন প্রণালীর তুলনামূলক আলোচনা করিয়া কবিরাজ মহাশয় তাহাদের পারস্পরিক সাদৃশ্য ও বৈসাদৃশ্য বিশদভাবে বুঝাইয়া দিতেন। কিন্তু তিনি নিজস্ব মতামত প্রায়ই প্রকাশ করিতেন না। কখনই করিতেন না তাহা নহে, যদিও অধিকাংশ সময়েই তুলনামূলক বিবরণ দিয়াই সন্তুষ্ট থাকিতেন। সাংখ্য বা যোগ বা বিভিন্ন প্রস্থানের বেদান্ত দর্শন ও সাধনার লক্ষ্য যে পরামুক্তি নহে, তাহা তিনি মুক্ত কণ্ঠেই ঘোষণা করিতেন। রামানুজের ও গৌড়ীয় বৈষ্ণবগণের পরস্পর আলোচনা প্রসঙ্গে তিনি একটি

মন্তব্য স্পষ্টরূপেই করিতেন। তাঁহার মতে আধুনিক কালে গৌড়ীয় বৈষ্ণবগণ ব্যতীত আর কোন বৈষ্ণব সম্প্রদায় বিশুদ্ধ সত্ত্বমণ্ডল অতিক্রম করিতে পারেন নাই।

কবিরাজ মহাশয়ের দৃষ্টিতে সাধন-মার্গে বিশুদ্ধ সত্ত্বমণ্ডল অতিক্রম করা প্রয়োজন। ত্রিকদর্শনের দৃষ্টিকোণ হইতে দেখিলেও বিশুদ্ধ সত্ত্বের সমপর্যায়ের তত্ত্ব মহামায়া অতিক্রম না করিলে পরমশিব অবস্থা লাভ করা যায় না। (বস্তুতঃ মহামায়া একটি তত্ত্ব নহে, পরন্তু শুদ্ধ অধ্বার পাঁচটি তত্ত্ব তাহার অন্তর্গত)। গৌড়ীয় বৈষ্ণব দর্শনেও বিশুদ্ধ সত্ত্বের ভেদ না হইলে লীলা রাজ্যে প্রবেশ সম্ভব নহে। ভগবানের প্রেমের আস্বাদন তাহার উপর নির্ভর করে।

উপরে বলা হইয়াছে যে, কবিরাজ মহাশয় যে-সকল দর্শন ও সাধন-মার্গের ব্যাখ্যা করিতেন, সচরাচর সেগুলির সম্বন্ধে স্বকীয় মতামত প্রকাশ করিতেন না। কিন্তু এই মন্তব্য সম্পূর্ণ সত্য নহে। কারণ, কবিরাজ মহাশয় মানুষের প্রকৃত পূর্ণত্ব বিষয়ে একটি বিশেষ মত পোষণ করিতেন। পরমশিবত্ব লাভ করিবার সহিত ভগবৎ প্রেমের আস্বাদন-ও তাঁহার পূর্ণত্বের কল্পনার অঙ্গীভূত। মহামায়া হইতে মুক্ত হইয়া, চিৎস্বরূপ ব্রহ্মের সহিত একাত্মতা লাভ করিয়া, চিৎশক্তির আধানের ফলে পরমশিবত্বের অনুভব লাভ করিয়াও এবং পরম ঐশ্বর্য অধিগত করিয়াও জীব আপনাকে পরমশিবের স্বাংশরূপে অনুভব করিয়া প্রেমরসের আস্বাদন করিতে পারে। অংশ হইলেও জীব পরমশিবের হইতে ভিন্নাংশ নহে, তাহা স্মরণ রাখা আবশ্যক। এই অনুভূতি জ্ঞান ও শক্তির সুসমঞ্জস একীভূত অবস্থা।

কিন্তু ইহাও প্রকৃত পূর্ণাবস্থা নহে। কারণ, কেহ প্রকৃত পূর্ণত্ব প্রাপ্ত হইলে, একের প্রাপ্তিতে সকল জীবেরই প্রাপ্তি হওয়া উচিত। কিন্তু তাহা আজ পর্যন্ত হয় নাই। ভগবৎ-প্রেমের আস্বাদনই পরম পুরুষার্থ নহে, পূর্ণাহন্তার পূর্ণ জাগরণ যথেষ্ট নহে, পরমশিব বলিয়া নিজেকে প্রত্যভিজ্ঞা হওয়া-ও প্রকৃত পূর্ণত্বের প্রকৃষ্ট সাধন নহে, প্রয়োজন মহাপ্রেমসাধনার। তাহাই অখণ্ড মহাযোগের সূত্র। যে-ভাবে যোগ হইলে খণ্ডভাব সম্পূর্ণ দূরীভূত হয়, এক পরমাসিদ্ধিতে সকল জীব মিলিত হইতে পারে, শুধু আত্মার অমৃতত্ব নহে কিন্তু রক্তময় অধুনা মরদেহেরও অমরত্ব সাধিত হয়, তাহাই অখণ্ড-মহাযোগ। সর্বোচ্চ মূল সত্তা সম্বন্ধে আলোচনা নিষ্প্রয়োজন, কারণ সৃষ্টির ভিতর হইতে সৃষ্টির মূলের বিষয়ে অনুধাবন করা সম্ভব নহে। কিন্তু যে-সৃষ্টিতে আমরা বাস করিতেছি, তাহার মূলে দুইটি তত্ত্ব আছে যাহাদের উৎস অবর্ণনীয়। সে দুইটি তত্ত্ব হইল প্রাণ ও কাল। প্রাণ চৈতন্য, কাল অন্ধকার। দুইটির মধ্যে একটি সাধারণ সত্তা আছে যাহা ব্যাপক মন।

মানুষ এখনও প্রকৃত মনুষ্যত্ব লাভ করে নাই। ব্যষ্টি মনের সহিত সমষ্টি মনের যোগ হয় নাই যাহার ফলে কাল এখনও বিধ্বস্ত হয় নাই। তাহার পরিণাম মৃত্যু। সমষ্টি মনকে আয়ত্ত করিয়া, বিশেষ কর্ম সফল করিয়া, শোণিতময় মরদেহকে অমর তনুতে পরিণত করিতে পারিলে মানুষাকার জীবের মনুষ্যত্ব লাভ হইবে। তখন সকলের মধ্যে এক বোধের উদয় হইবে, বিজ্ঞানের অবতরণ হইবে। বিজ্ঞানের প্রভাবে অখণ্ড মহাযোগ স্থাপিত হইবে, যাহার বহিঃপ্রকাশ অখণ্ড অমৃত রাজ্য। এই পরম বস্তুটি জগতে প্রতিষ্ঠিত হইলেও সকলকে বিশেষ কর্ম করিয়া নিজের অনুভবের গোচর করিতে হইবে। যাহা প্রাপ্ত হইয়াছে তাহার বোধের উদয় করিতে হইবে। কবিরাজ মহাশয়ের বিবরণ অনুসারে সেই বিশেষ কর্ম হইল 'মা'-কে আবাহন। শিশুর মত সরল প্রাণে পূর্ণ আকুতি লইয়া 'মা'-কে আহ্বান করিতে পারিলে মানুষের জীবনের অপূর্ণতার অবসান হওয়া অবশ্যম্ভাবী। 'মা' বিশেষ দেবতা নহেন, ব্রহ্ম বা পরমেশ্বর নহেন, তিনি শুধুই মা—শিশুকে সর্বতোভাবে পূর্ণত্ব প্রদান করিবার জন্য উৎসুক। অখণ্ড মহাযোগের সার্বিক অভিব্যক্তি পরম পূর্ণতা।

অধ্যাত্ম-জীবন

হেমেন্দ্রনাথ চক্রবর্তী

(১)

আমাদের পূজনীয় আচার্যদেবের অধ্যাত্মজীবন সম্বন্ধে আলোচনার ভার পড়েছে আমার মতো অযোগ্য লোকের উপর। আমার সংকোচ স্বাভাবিক, আমি কতটুকু জানি এই ভেবে নয়, তবে এই ভেবে যে আমি আমার গুরুর রূপকে যেন কোনোভাবেই ক্ষুণ্ণ না করি। আবার আমার সাহস এইখানে যে তাঁর কাছে বসে অনেক তত্ত্বকথা, শাস্ত্রকথা, তাঁর জীবনের অনেক টুকরো কথা জানার সুযোগ আমার হয়েছিল। তাই পরম দুঃসাহসে তাঁর জীবনের সাধনার কথা বলার দায়িত্ব গ্রহণ করতে হয়েছে।

তাঁর সঙ্গে পরিচয়ের পর্ব যখন শেষ হয়েছে সেদিন তাঁর স্বরূপ সম্বন্ধে আমার যে ধারণা জন্মেছিল চৈতন্যচরিতামৃতকার শ্রীচৈতন্যদেব সম্বন্ধে সে কথা একটি শ্লোকের উদ্ধৃতিতে বলেছেনঃ—

> স্মিতালোকঃ শোকং হরতি জগতাং যস্য পরিতো
> গিরান্তু প্রারম্ভঃ কুশলপটলীং পল্লবয়তি।
> পদালম্ভঃ কং বা প্রণয়তি ন হি প্রেমনিবহম্
> স দেবশ্চৈতন্যাকৃতিরতিতরাং নঃ কৃপয়তু॥

যাঁর স্মিতহাস্যময় দৃষ্টি জগতের সবার শোক হরণ করে, যাঁর বাণীর নির্ঝর ধারার উপক্রমে কল্যাণরাশি সর্বত্র ছড়িয়ে পড়ে, যাঁর চরণাশ্রয় কাকে না ভগবৎ প্রেমে প্রবণ করে এরূপ সাকার চৈতন্য বিগ্রহ আমাদের অতিশয় কৃপা করুন।

আচার্যদেব সাকার চৈতন্য বিগ্রহ—জ্ঞান ও যোগের যে অপূর্ব সমন্বয় ঘটেছিল তাকে লক্ষ্য করে মা আনন্দময়ী বলেছেন—এমনটি আর হয় নি, হবেও না।

তাঁর অধ্যাত্মজীবন কোন্ পথে কিভাবে গড়ে ওঠে তার পরিচয় দেবার আগে কিছু আনুষঙ্গিক বিবরণ এখানে উপস্থিত করছি।

আচার্যদেবের শৈশব কেটেছে বাংলাদেশের কাঁঠালিয়া ও ধামরাই অঞ্চলে। ছোট বয়সে যাত্রায় দেখা ধ্রুবের তপস্যার ছবি তাঁর মনে গভীর রেখাপাত করেছিল। পরে কাশীতে কোনো এক চিত্রকর তাঁকে ঐ ছবি এ'কে দেন। ছবিটি বাঁধিয়ে রেখেছিলেন সিগ্‌রায় তাঁর ঘরে। এখনো ঐ ছবি দেখা যায়, যেখানে বসে তিনি পঠন-পাঠনে রত থাকতেন সেই ঘরে। তাঁর মনে ভক্তির বীজ উপ্ত হয়েছিল শিশু বয়সে, তাঁর উপনয়ন সংস্কারের পরেই। গৃহ-বিগ্রহ গোপীনাথের সেবা পূজার মধ্য দিয়ে তিনি উপনীত হয়েছিলেন এরূপ স্থিতিতে যেখানে মা জগজ্জননী অনন্ত ঐশ্বর্যে বিরাজমানা। তাঁরই প্রতীক-রূপে আমরা দেখতে পাই তাঁর ঘরে ষোড়শী বা ত্রিপুরসুন্দরীর এক অনবদ্য চিত্র। আর আছে নিজের একখানি ছবি—দৃষ্টি অনন্তে প্রসারিত। তাঁর মাথার পাশে আর একখানি ছবি—সেটি তাঁর গুরুর—শ্রীমদ্ বিশুদ্ধানন্দ পরম-হংসদেবের। এটি যেমন তাঁর শিয়রে স্থাপিত, তেমনি সামনের দেয়ালে দৃষ্টির সমসূত্রে স্থাপিত আরও একখানি সুন্দর ছবি, সেটিও তাঁর গুরুর। আরো একটা জিনিস চোখে পড়ত জানালায় ও দরজার পাল্লার খড়িতে আঁকা ষট্‌কোণ্ যন্ত্র ও কমলদল যার বিন্দুতে 'মা' শব্দটি অংকিত। এ ছাড়া ঘরে ছিল অসংখ্য বই ও খাতা অযত্নে রাখা। দেয়ালে ছিল কতিপয় মহাপুরুষের চিত্র। একটি সুন্দরনাথের, একটি নিমকরোলি বাবার, মাতা আনন্দময়ীর এবং কালীপদ গুহরায়ের। অন্য ঘরে ছিল যোগিরাজ শ্যামাচরণ লাহিড়ী মহাশয়ের একখানি ছবি। তাঁর পড়ার ঘরে প্রবেশ করার সময় চোখে পড়ত মহামহোপাধ্যায় প্রাপ্তির অভিজ্ঞানপত্র, তারই পাশে মেহের বাবার ছবি। বসার ঘরের সামনেই তাঁর পূজার ঘর।

আজ মনে হয় এ সব ছবি ও প্রতীক তাঁর সাধন-জীবনের সঙ্গে বিশেষ-ভাবে সম্বন্ধিত। আমাদের আলোচনায় আমরা এ বিষয়ে নিজের বোধ ও বুদ্ধি দিয়ে এ বিষয়ে কিছু ইঙ্গিত অবশ্যই করব।

তাঁকে যেদিন প্রথম দেখি সেদিন কথাপ্রসঙ্গে জিজ্ঞেস করলেন ঢাকার বান্ধব পত্রিকার কথা। বললেন—জান ত কে ছিলেন ঐ পত্রিকার সম্পাদক? চুপ করে রইলাম দেখে বললেন—নিশীথ চিন্তা, নিভৃত চিন্তার লেখক কালীপ্রসন্ন ঘোষের নাম শোন নি! এ কেমন কথা?

লজ্জিত হলাম ভেবে। ঐ লেখা পড়েছি প্রবেশিকার পাঠসংকলনে। লেখকের নাম পর্যন্ত ভুলেছি। উনি তখন ঐ গদ্য অংশের ১০।১২ পংক্তি অনায়াসে আবৃত্তি করে শোনালেন। এক সময় রবীন্দ্রনাথের অনুরাগী পাঠক ছিলেন, বহু কবিতা কণ্ঠস্থ ছিল, কয়েকটি কবিতার ব্যাখ্যাও লিখেছেন নিজের দৃষ্টিতে। এই কথায় মনে পড়ে কাশীর আনন্দময়ী আশ্রমের একটি ঘটনা। রবীন্দ্রসঙ্গীতে পারদর্শিনী ছবি বন্দ্যোপাধ্যায় আশ্রমে ওঁর ঘরে বসে ওঁকে

গান শুনিয়েছেন। মনটা সংগীতের কয়টি বিশেষ কথার দিকেই রয়েছে মনে হল। বার বার জিজ্ঞেস করছেন—কি যেন গানের লাইনগুলো? ছোটবেলায় ঢাকায় থাকতে ব্রহ্মসংগীতরূপে গানটা শুনতাম। ওখানকার ব্রহ্মমন্দিরে গান শোনার লোভেই যেতাম। কথার মাধুর্য সেদিন মনকে নাড়া দিত, আজও দেয়। একদিন গানের প্রতিটি লাইন মুখস্থ ছিল, আজও ছাড়া ছাড়া ভাবে মনে পড়ে। আবার শুনলে সব মনে পড়বে।

তখন গানটা লিখে নিয়ে আসা হল, পড়েও শোনান হল।

সংসার যবে মন কেড়ে লয়, জাগে না যখন প্রাণ,
তখনো, হে নাথ, প্রণমি তোমায় গাহি বসে তব গান॥

তারপর,

সহসা একদা আপনা হইতে ভরি দিবে তুমি তোমার অমৃতে
এই ভরসায় করি পদতলে শূন্য হৃদয় দান॥

রবীন্দ্রনাথকে ভাল করে জানার ইচ্ছায় তাঁর সমগ্র জীবনী একে একে পড়েছেন। কবির জীবনের নানা অন্তরঙ্গ চিত্র যাঁরা এঁকেছেন সে সব কাহিনীও সাগ্রহে পড়তেন। একদিন কথা উঠল উপন্যাসের কথা। বললেন, উপন্যাস অনেক পড়েছি। ইংরেজী কাব্য বায়রন, ওয়ার্ডস্‌ওয়ার্থ, শেলী, কীটস একদিন খুব ভাল লাগত। ইংরেজী ভাষার মাধ্যমে ইওরোপের সব Classics ছাত্রজীবনেই পড়া শেষ করেছি। জয়পুর থাকতে মহারাজার বিশাল সংগ্রহ, দেওয়ান সংসারচন্দ্র সেনের সব সংগ্রহ ভালভাবে পড়েছি। তারপর রুচি ক্রমশঃ বদলাতে থাকল। ওখানে থাকতেই ধর্মদর্শন Theosophy-র দিকে ঝোঁক যায়, পড়তে থাকি নানা বই। কাশীতে তো বইয়ের এক বিশাল ভাণ্ডার আমার হাতেই ছিল। এখন আর উপন্যাসে রুচি নেই। আজ কি মনে হয় জান—এই যে জগৎ এও কত সুন্দর! একই মহাসৌন্দর্যের অনন্ত কণা, অনন্ত খণ্ড সৌন্দর্যরূপে নিত্য বিরাজমান। সব বস্তুই সুন্দর, সব বস্তুই রসময়। কিন্তু চিত্তে মল ও চঞ্চলতা থাকায় দেখবার সময় তা অনুভবে আসে না। রস তখন সুখ ও দুঃখের রূপে, আর সৌন্দর্য সুন্দর ও কুৎসিৎরূপে আলাদা হয়ে যায়।

আচার্যদেবের জীবনের দুটি দিক্‌—একটি বহির্জীবন, অন্যটি অন্তর্জীবন। দুটি ধারায় তাঁর কৈশোর ও যৌবন প্রবাহিত হতে থাকে, যার একদিকে রূপ রস বুদ্ধি ও বিচারের ক্ষেত্র, আর একদিকে সব শোভার সার তাঁর হৃদয়রাজ্য, যা' তাঁকে জ্ঞান ভক্তি উদারতা কোমলতার খবর এনে দেয় এবং তাঁর সমগ্র জীবনকে একটি ধ্রুবযাত্রার পথে এগিয়ে নিয়ে যায়। অল্পবয়সে তিনি তাঁর

দৃষ্টিসীমায় পেয়েছিলেন এক বিস্তৃত জানার জগৎ যার পরিধি ছিল সীমাবিহীন, আরো একটি জগৎ তাঁর কাছে ধীরে ধীরে উন্মুক্ত হয়েছিল—সে হল এক রহস্যময় অন্তর্জগৎ যেখানে গভীরতার অতলতা। বাহির ও অন্তর যেখানে এক ও অখন্ড সে পথ তখনো অনেক দূরে।

অসামান্য ধৈর্য ও নিষ্ঠায় তাঁর অধ্যাত্মশাস্ত্রের পাঠ আরম্ভ হয়েছিল আবার সঙ্গে চলেছিল সাধুদর্শন। তাঁদের সাধন-জীবনের নানা অজ্ঞাত ও অল্পজ্ঞাত তথ্য জানার আকাঙ্ক্ষায় তিনি উপস্থিত হয়েছেন নানা মত ও পথের পথিকের কাছে। মনে কখনো তাঁদের সিদ্ধান্ত সম্বন্ধে অবিশ্বাসের লেশও জন্মে নি, ফলে তাঁরা তাঁদের সব কথা খুলে বলেছেন ওঁর কাছে। শ্রদ্ধা ও বিশ্বাস নিয়ে তাঁদের কথা শুনেছেন, শাস্ত্রের বহু অপরিজ্ঞাত তথ্য তাঁদের সাধনলব্ধ জ্ঞানের প্রকাশে প্রকাশিত হয়েছে। এ প্রসঙ্গে একদিন বলেছিলেন যে শ্রদ্ধাই হল জ্ঞানের বীজ। যখন শাস্ত্রগ্রন্থ রচিত হত তখন অনেক বিষয় বিস্তারে বলার প্রয়োজন ছিল না, লোকে বহুবিষয় অনায়াসে জানত ও বুঝত, কেননা শাস্ত্র তো শুধু কৌতূহলের বিষয় ছিল না, শাস্ত্রের বাণী হৃদয়ে গ্রহণ করে অনুভবে তা প্রত্যক্ষ করার চেষ্টা ছিল। প্রাচীনকালের মানুষ সত্যের খোঁজ পেয়েছিল, তা সম্ভব হয়েছিল তাঁদের বিশ্বাস ও শ্রদ্ধার ফলে। জ্ঞান তো 'শ্রদ্ধাবান্ লভতে জ্ঞানম্'। প্রাচীন সময়ে শিক্ষার ধারা প্রবাহিত হত আপ্তোপদেশকে ভিত্তি করে। গুরু যে সত্য উপলব্ধি করতেন শিষ্যকে সেই সত্যের উপদেশ করতেন। শিষ্য শ্রদ্ধা ও বিশ্বাসের সঙ্গে উপদেশে প্রাপ্ত সত্যকে ধারণ করার চেষ্টা করত, নিজ উপলব্ধির আলোকে সত্যকে জীবনে প্রতিষ্ঠিত করতে চাইত। যুক্তি অনুমান বা বিচার আসত আপ্তোপদেশের সহায়করূপে। যদি আপ্তোপদেশ ও অনুমানের বিরোধ কখনও ঘটত তাহলে উপদেশই তারা আঁকড়ে ধরে থাকত, অনুমানকে ত্যাগ করত। এ শিক্ষা যেমন এ দেশে ছিল, প্রাচীন গ্রীস দেশেও এ আদর্শ অনুসৃত হত। মধ্যযুগে যখন খৃষ্টীয় দর্শনের সূত্রপাত হল তখন বিশ্বাস ও বিচার পাশাপাশি চলতে থাকে। এ যুগেও বিশ্বাস ও শ্রদ্ধার একটা স্থান ছিল। কিন্তু এর পর এল বিচারের যুগ যাকে আমরা rationalism বলি। সেই যুগে বিচারের মাপকাঠিতে বস্তুর স্বরূপ নির্ণয়ের চেষ্টা চলতে থাকে, শ্রদ্ধা এখানে বিসর্জিত। আর এযুগে বিজ্ঞান এসেছে নানা নবীন তথ্য ও তত্ত্ব নিয়ে, এখানে বিচারের স্থান থাকলেও তা আছে বিজ্ঞানের সহগামী রূপে, শ্রদ্ধার এখানে কোন স্থান নেই।

প্রকৃত শ্রদ্ধা নিয়ে আচার্যদেব নিরন্তর জ্ঞানের অন্বেষণে ব্যাপৃত ছিলেন। বলা হয় তিনি তিনজন গুরুর সন্নিধানে উপস্থিত হয়েছিলেন। তাঁর বিদ্বৎ জীবনের পরিপুষ্টি লাভ হয় কাশীর সংস্কৃত কলেজের অধ্যক্ষ আর্থার

ভেনিসের সান্নিধ্যে। আচার্যদেব তাঁর স্নেহে ও নির্দেশে পাণ্ডিত্যের বিধি-বিধান অনায়াস দক্ষতায় আয়ত্ত করেন। ন্যায় ও বৈশেষিকের আকর গ্রন্থ অধ্যয়ন করেন মহামহোপাধ্যায় বামাচরণ ন্যায়াচার্যের কাছে। তারপর একদিন তিনি নিজের বিশেষ অধ্যয়নের জন্য বেছে নেন উদয়নাচার্যের ন্যায়কুসুমাঞ্জলি নামক গ্রন্থখানি। ঈশ্বরসিদ্ধির এই অপূর্ব গ্রন্থখানির ইংরেজীতে অনুবাদও করেন।

কিন্তু শুষ্ক তর্কের পথে ঈশ্বরানুভূতির অভীপ্সা তাঁর শান্ত হয় নি। ছাত্রজীবন থেকে আর্যশাস্ত্রপ্রদীপকারের যে খোঁজ তাঁর আরম্ভ হয়েছিল আকস্মিক যোগাযোগে তাঁর দেখা পান কাশীতে—তিনি মহর্ষি শিবরাম কিঙ্কর যোগত্রয়ানন্দ (শশী সান্যাল)। ১৯১০ থেকে ১৯১৭ পর্যন্ত তাঁর সঙ্গে নিবিড় অন্তরঙ্গতায় শাস্ত্রের বহু গূঢ় রহস্য অধিগত করেছেন। তাঁকে তিনি একজন প্রগাঢ় জ্ঞানী ও বিদ্বানরূপে গ্রহণ করেন। এক সময় মনে হয়েছিল যদি কারো কাছে দীক্ষা গ্রহণ করতে হয় তবে তাঁকেই দীক্ষাগুরুরূপে বরণ করবেন। এ মহাপুরুষ সম্বন্ধে তাঁর যে ধারণা ছিল, এখানে তা উল্লেখ করছি।

"আমার ব্যক্তিগত জীবনে বাবাজীর প্রভাব যে কতটা পড়িয়াছিল আজ তাহা ঠিক ঠিক নির্দেশ করা সহজ নহে, তবে তাঁহার সহিত আমার যে অত্যন্ত ঘনিষ্ঠ সম্বন্ধ ছিল তাহা আমি মুক্তকণ্ঠে স্বীকার করিব। তাঁহার কৃপাতে অনেক সময় অলৌকিকভাবে আমি দৈহিক রোগ হইতে মুক্তিলাভ করিয়াছি। তাঁহার অযাচিত করুণার প্রতিদান আমি দিতে পারি নাই এবং কখনও দিতে পারিব না। বুদ্ধিসংক্রান্ত জ্ঞানের বিকাশের ক্ষেত্রে তাঁহার সাহায্য অতুলনীয়—শুধু তাঁহার জ্ঞানময় জীবনের আদর্শ নহে, সাক্ষাৎভাবেও তিনি বহু জ্ঞান এই আধারে সঞ্চার করিয়াছেন। তাঁহার আদর্শ জীবন, পবিত্র হৃদয়, অমায়িক স্বভাব এবং কর্মে প্রতিষ্ঠিত জ্ঞান ভক্তির অপূর্ব সমন্বয় আমার প্রথম যৌবনকে মুগ্ধ করিয়াছিল। বুদ্ধির অতীত অধ্যাত্ম ক্ষেত্রে তাঁহার অবদান আমি নতশিরে স্বীকার করিতে বাধ্য।"

১৯১০ থেকে ১৯১৭ জীবনের এই পর্যায়ে যে সব রচনায় তিনি ব্যাপৃত থাকেন সে সব সাহিত্যিক, ঐতিহাসিক বিবেচনে সমৃদ্ধ ও নানা অজ্ঞাত ও অপরিজ্ঞাত তত্ত্ব সম্বন্ধে বিস্তৃত আলোচনা। এ সময়ের রচনা ব্রাউনিং, বলাকা হৃদয়যমুনা, সাগরসঙ্গীত প্রভৃতি কবি ও কবিতার আলোচনা। তবে এ সব রচনায় তথ্য থেকে তত্ত্বের দিকেই ঝোঁক বেশী। আবার ঐ সময়ই রচিত হয় বৈষ্ণব সাধনার ইতিহাস। ঘরে বসে বিস্তৃত বিবরণ প্রস্তুত করেন ভারতীয় সাধক জীবনের নানা তথ্য। ঐ বিবরণ গ্রন্থ প্রকাশিত হয় নি আজও। এরই সমকালে কাশ্মীর অদ্বৈতশৈব সিদ্ধান্তের সঙ্গে পরিচয় ঘটে। এই পরিচয় এতই ঘনিষ্ঠ হয়ে ওঠে যে, তাঁর মনে হয় এই অদ্বৈতবাদের ধারা ভারতীয়

সাধন-পরম্পরার সঙ্গে—বিশেষ করে শাক্তাদ্বৈতবাদের সঙ্গে ওতপ্রোতভাবে সম্বন্ধ। পরম শ্রদ্ধায় তিনি একটি একটি করে সব গ্রন্থ অধ্যয়ন করতে থাকেন এবং সঙ্গে চলে অধ্যাপনা। অনেক সময় বলতেন চল্লিশ বছর পূর্বে যে সব গ্রন্থের পাঠদান কালে তাঁর কাছে শাস্ত্রের যে সীমিত অর্থ দৃষ্টিতে ভাসত, চল্লিশ বছর নিয়ত মননে ঐ বিষয়ই আরও ব্যাপক, আরও গভীর তাৎপর্যময় মনে হয়েছে। তাঁর অগণিত ছাত্র তাঁর কাছে গেছে কখনো ব্যাস-ভাষ্য, কখনো বাক্যপদীয়, পরাত্রিংশিকা, ভামতী, অদ্বৈতসিদ্ধি, তন্ত্রালোক, শিবদৃষ্টি, প্রত্যভিজ্ঞাহৃদয়, ঈশ্বরপ্রত্যভিজ্ঞাবিমর্শিনীর পাঠ নিতে, আবার এসেছে নানা জিজ্ঞাসু নানা বিষয়ের প্রকৃত অর্থ জানতে। শাস্ত্র যেন নিরর্গল ধারায় অনায়াস সারল্যে শ্রোতার আধারের উপযোগী হয়ে তাঁর আধার থেকে প্রকাশ পেয়েছে। কোথাও ক্লান্তি নেই, বিরাম নেই, বিশ্রামও ছিল সুদুর্লভ।

শরীর অসুস্থ হলেও পাঠদানে বিরত থাকতেন না। শুধু কিছুকাল একটা নিয়ম করেছিলেন সপ্তাহে দু'দিন মৌন, সেই ছিল বিশ্রাম। যাঁরা ওঁর সান্নিধ্যে কিছুকাল কাটিয়েছেন তাঁরা বলবেন শরীরের অসুস্থতা তত্ত্ব আলোচনায় বাধা বলে ওঁর মনে হত না। ওঁর কাছে বসে বহির্জীবনের কোন কথা উঠলে দু-একটি কথা বলতেন অথবা চুপ করে শুনতেন, তারপর বলতেন—'এ সব কথা থাক্, একটু ভাল কথা বল।' ভাল কথা মানে তত্ত্বকথা। হয়ত শ্রোতা সংকোচ করে বলত—আপনার শরীরটা ভাল নয়, কষ্ট হবে।

উনি বলতেন—তত্ত্বকথা যেখান থেকে আসে সেখানে আমার শরীরটা কি কিছু বলে? এ শরীরের মাধ্যমে বোধটা ভাষায় প্রকাশ পায়। আমার নিজ স্থিতি তখন শরীর-স্থিতির অনেক ঊর্ধ্বে, তাই কষ্ট কিছু নেই।

(২)

এ তো গেল তাঁর বাইরের জীবনের পরিচয়। তাঁর অধ্যাত্মজীবন যে পথে অগ্রসর হয় এখন আমরা তার আলোচনা করব।

যেদিন তিনি নিজ গুরু সমীপে উপস্থিত হন, সেদিন ছিল সাধুদর্শনের কৌতূহল। সেদিন প্রথম চমক লাগে যখন তিনি বলেন—তোমার বুকের ব্যথাটা এখন কেমন?

উনি নিজে শুধু জানতেন তাঁর বুকে একটা ব্যথা আছে, অন্য কারো কাছে সে কথা তিনি বলেন নি। মনে হয়েছিল, মহাত্মা দিব্যদর্শী, তিনি জানবেন আশ্চর্য কি?

আরো বললেন, 'দীক্ষা হলে ব্যথা থাকবে না।' তারপর দীক্ষা হল। দীক্ষার পর তাঁর জীবনধারার কোন পরিবর্তন কি হয়েছিল?

বাইরের জীবনের যে রূপ আমরা দেখি তা দেখে আন্তর জীবনের একটা ছবির কল্পনা মাত্র করতে পারি, কল্পনা কখনও সত্য হলেও তা সর্বাংশে সত্য নয়। তাই কল্পনা বর্জন করে যতটা সম্ভব তাঁর নিজের উক্তি থেকে তাঁর সাধন-জীবনের একটা ছবি এখানে উপস্থিত করা হচ্ছে।

তাঁর দৃঢ় প্রত্যয় জন্মেছিল যে পূর্ণতা লাভের পথে অগ্রসর হতে হলে প্রথমে জাগরণ আবশ্যক। একমাত্র পরমাত্মা বা পরমেশ্বরই অনুগ্রহশক্তি সঞ্চারে জীবকে অনাদি সুষুপ্তি হতে জাগিয়ে তুলতে পারেন। তাঁর এই জাগরণ ঘটেছিল গুরুসমীপে উপস্থিত হওয়ার পূর্বে। তাই সদ্‌গুরুর সাক্ষাৎলাভ তাঁর ঘটেছিল। এ প্রসঙ্গে বলেছেন—পরমেশ্বর হইতে অভিব্যক্ত তাঁহার কৃপার ফলে প্রবুদ্ধ অবস্থা লাভ হয়। তারপর গুরুর উপদেশ এবং ব্যক্তিগত সাধনা বা তপস্যা আবশ্যক। পরমেশ্বরের কৃপা, সদ্‌গুরুর উপদেশ এবং নিজের যথাবিধি সাধনার অনুষ্ঠান—এই তিনটি একসঙ্গে মিলিত হইয়া ঊর্ধ্বপথের পথিক জীবকে সাহায্য করে। সুতরাং বুঝা যায় যে আত্মার পূর্ণতা লাভের সহায়করূপে পরমাত্মার স্থান প্রথম, শক্তিপাত তাঁহার ইচ্ছার স্ফুরণ মাত্র। তাহার পর দ্বিতীয় স্থান গুরুর—ইহা জ্ঞানশক্তির ব্যাপার। তৃতীয় স্থান শিষ্যের—ইহা ক্রিয়াশক্তির ব্যাপার।

এই যে ক্রিয়া বা কর্ম যা তিনি গুরুর নিকট থেকে পেয়েছিলেন তার একটা ক্রম বর্তমান। তাঁকে ক্রিয়া থেকে জ্ঞানের মধ্য দিয়ে উজান বেয়ে ইচ্ছায় উপনীত হতে হয়। আচার্যদেব একটিকে বলেছেন অবরোহক্রম অর্থাৎ ইচ্ছা-জ্ঞান-ক্রিয়া, এবং আর একটিকে বলেছেন আরোহক্রম। এই আরোহক্রমে তাঁকে কর্মের ভিতর দিয়ে জ্ঞান ও কৃপার সন্ধান নিতে হয়।

কিভাবে এটি সম্ভব হয়ে ওঠে সে প্রসঙ্গে বলেছেন—সর্বপ্রথম যোগস্থ হইয়া কর্ম করিতে হয়। সিদ্ধি ও অসিদ্ধিকে সমান মনে করা—ইহাই যোগস্থ কর্ম। এক্ষেত্রে কর্মই কর্মের পুরস্কার। তার ফলে সমগ্র জগৎ আধার অনুসারে সেই কর্মের ফল ভোগ করে। এই যোগস্থ কর্মের ফলে এক আত্মা অন্য আত্মার সঙ্গে যোগে যুক্ত হইয়া এক কোটিতে পরিণত হয়। কর্মকর্তার কর্তৃত্ব অভিমান থাকে না বলিয়া সমগ্র বিশ্ব ঐ কর্মের ফল অনুভব করিতে পারে। এই প্রকারে ব্যষ্টি কর্মই সমষ্টি কর্মে পরিণত হয়।

এভাবে নিষ্কাম কর্মের ফলে চিত্তের নির্মলতা সম্পন্ন হইলে কর্মকর্তা দেখিতে পায় সে কর্মের কর্তা নয়, প্রকৃতির গুণের দ্বারাই স্বভাবতঃ কর্ম সম্পন্ন হয়, পুরুষ বাস্তবিক নিষ্ক্রিয়—ইহাই জ্ঞানীর ভূমিতে পদার্পণ। ইহার পর যখন জ্ঞানের প্রকর্ষ হয় তখন অচিৎস্বরূপ প্রাকৃত গুণসকল নিজ হইতে পুরুষকে কর্মে প্রবর্তিত করিতে পারে না। প্রকৃতিতে অধিষ্ঠিত পরমাত্মাই নিজ স্বাতন্ত্র্যবলে গুণকে ক্ষুব্ধ করিয়া কর্মকে প্রবর্তিত করে।

কর্মের সূত্রপাত হয় পরমাত্মার গুণবিষয়ক ঈক্ষণে—ইহাই জ্ঞানের পর ভক্তির স্তরে প্রকাশিত হয়। এইটিই পরমেশ্বরের কৃপার ভূমি। প্রথমে কর্ম—ইহাই অহঙ্কারযুক্ত জীবভাব, তাহার পর জ্ঞানময় পুরুষভাব, সর্বশেষে ইচ্ছাময় ভগবদ্‌ভাব।

এ যেমন একদিকের কথা কিন্তু তাঁর বিশিষ্ট সাধনধারার দিকে লক্ষ্য করলে দেখা যায় যে দীক্ষার পর তিনি নিজ গুরু হতে যে কর্ম বা ক্রিয়া গ্রহণ করেন তার সমাপ্তি কখনো হয় নি, কেন না দীক্ষালাভের অনেক পরে '১৩৩৫ সালে ১২ই মাঘ মহানিশায় করণীয় একটি বিশিষ্ট কর্মও তাঁহার নিকট হইতে প্রাপ্ত হইয়াছিলাম। ঐ কর্ম প্রথমে নির্দিষ্ট সময়ের জন্য করিতে হইত। এই ক্রিয়াটি 'মহানিশার কর্ম' নামে পরিচিত।

এই কর্মের তিনটি মুখ্য অংগ। প্রথমটি ক্রিয়া, দ্বিতীয়টি জপ এবং তৃতীয়টি সেবা। ক্রিয়াটি এক লক্ষ্যের উন্মেষ ও স্থিরতার সাধন। দ্বিতীয় অংগ জপের সংখ্যা। পূর্ণতা লাভই জপের উদ্দেশ্য। আধ্যাত্মিক বিকাশের পথে কর্মই একমাত্র উপায়। তৃতীয় অংগ মাতৃসেবা।

তিনি যে ধারা সাধনপথরূপে গ্রহণ করেছিলেন তা ছিল অন্য সব পরিচিত সাধনক্রম হতে কিছুটা ভিন্ন। আমরা যে সাধনক্রম বিষয়ে পরিচিত তার একটি হল বিবেকের, অন্যটি যোগের, কিন্তু আচার্যদেব যে যোগপথ গ্রহণ করেন তা পাতঞ্জল যোগের মত নয়, এ যোগ আরম্ভ হয় স্বরূপের রূপান্তরণে। বলেছেন—গুরু যেদিন অনুগ্রহ করে শিষ্যকে দীক্ষা দেন সেদিনই সে প্রকাশটা পায়। প্রকাশ আসে একটি ক্ষণে, কিন্তু বিকাশ হয় ক্রম ধরে।

কিভাবে স্বরূপের রূপান্তরণ যোগী কর্মের মাধ্যমে সম্পন্ন করেন তার প্রক্রিয়া অংশ উহ্য রেখে তথ্যটুকু এখানে উল্লেখ করছিঃ কালকে জয় করিতে হইলে কেবলমাত্র নিম্নস্তর ত্যাগ করিয়া ঊর্ধ্বস্তরে গমন করিলে চলিবে না, উভয় স্তরের সমীকরণ করিয়া উভয়কে এক করা আবশ্যক। দৃষ্টান্তস্বরূপ বলা যাইতে পারে যে, অন্নময় হইতে প্রাণময় স্তরে গিয়া এবং সম্পূর্ণভাবে প্রাণময় স্তরে তাদাত্ম্যলাভ করিলে চলিবে না। প্রাণময় হইতে প্রাণশক্তি লইয়া অন্নময়ে অবরোহণ করিতে হইবে। এইরূপ পুনঃপুনঃ করিতে করিতে একদিকে প্রাণময় যেমন অন্নময় সত্তায় সত্তাবান্ হয়, অন্যদিকে তেমনি অন্নময়ও প্রাণময় সত্তায় সত্তাবান্ হইয়া যায়। পরে এই দুইটি এক হইয়া যায়। এইটি বুঝিবার সুবিধার জন্য 'ক' নাম রাখা গেল। ইহার পর 'ক' ঊর্ধ্বগতির দ্বারা মনোময়ে প্রবেশ করে এবং তাহার সহিত এক হয়। তারপর 'ক'তে অবতরণ করে এবং 'ক'কেও মনোময় করিয়া তোলে। ধীরে ধীরে উহা এক হইয়া যায়। ইহার নাম 'খ'। ইহার পর 'খ' ঊর্ধ্বে উত্থিত হইয়া বিজ্ঞানময় কোষে প্রবেশ করে এবং উহার সংগে ঐক্য লাভ করে। তারপর উহা নামিয়া 'খ'-এর সঙ্গে

এক হইয়া যায়। ইহার নাম 'গ'। ইহার পর 'গ' উত্থিত হইয়া আনন্দময় কোষকে স্পর্শ করে এবং উহাকে আপন করিয়া লয়। তাহার পর ঐ একীভূত সত্তা বিজ্ঞানময় স্তরে অবতরণ করে এবং বিজ্ঞানকে নিজের সহিত অভিন্নরূপে স্থাপিত করে। ইহার নাম 'ঘ'। ইহার পরও অবস্থা আছে। যাহাকে 'ঘ' বলা হইল তাহা একাধারে অন্নময়, প্রাণময়, মনোময়, বিজ্ঞানময় ও আনন্দময় সত্তা। কিন্তু ইহা অচিৎস্বরূপ। ইহার পর 'ঘ' চিৎস্বরূপ আত্মাতে প্রবেশ করিয়া তাহার সহিত এক হইয়া যায়। তাহার পর চিৎস্বরূপ আত্মা অবতরণপূর্বক অচিতের সহিত এক হইয়া যায়। তখন চিৎ ও অচিতের কিম্বা আত্মা ও শরীরের ভেদ থাকে না। এতটা পর্যন্ত সম্পন্ন হইলে চিৎ ও অচিতের ভেদ কাটিয়া যায় এবং স্থূল ও সূক্ষ্মেরও ভেদ থাকে না। ভিন্ন ভিন্ন খণ্ড সত্তার মধ্যে সকল প্রকার পার্থক্য তিরোহিত হইয়া এক অখণ্ড সত্তা বিদ্যমান থাকে।

আচার্যদেবের সাধনক্রম অচিৎভূমি হতে চিতে আরোহণ, পরিশেষে চিৎস্বরূপের অবতরণের ফলে ও তার স্পর্শে অচিতের পূর্ণ রূপান্তরণ। ইহাই যোগ। এ যেমন ব্যষ্টিতে সম্ভব তেমনি সমষ্টিতে এবং সর্বশেষে মহাসমষ্টিতে। এই যোগই তাকে খণ্ডযোগীর ভূমিকা থেকে অখণ্ডযোগীর মহাপথে উন্নীত করে।

(৩)

আচার্যদেব নিজ সাধনক্রমের ইঙ্গিত করতে গিয়ে সাধক ও যোগীর কর্মের মধ্যে যে ভেদ বর্তমান তার উল্লেখ করেছেন। বলেছেন—সাধক জ্ঞান প্রাপ্ত হয় এবং সেই জ্ঞানের অনলে অশুদ্ধ বাসনা দগ্ধ করিয়া মায়িক উৎপত্তির মূলবীজ দগ্ধ করিতে সমর্থ হয়। ফলে সাধক জন্ম-মরণের অতীত কৈবল্যস্থিতির মত স্থিতি প্রাপ্ত হয়। তাহার পতন হয় না ইহা ঠিক, কিন্তু সে আর ঊর্ধ্বেও উঠিতে পারে না এবং পূর্ণ ভগবত্তার পথে অগ্রসর হইতে পারে না।

সাধক ও যোগীর আধার যেমন ভিন্ন তেমনি তাদের গতিও ভিন্ন। যোগী সদ্গুরু থেকে যোগদীক্ষা প্রাপ্ত হন। সাধক নিজ কর্মবলে গুরুদত্ত শক্তিকে সংবর্ধিত করে—তার ফলে উক্ত শক্তিরূপ চিদগ্নি দ্বারা তার মলিন বাসনাদি ক্রমশঃ দগ্ধ হয় এবং চরম অবস্থায় বাসনাদির পূর্ণ নিবৃত্তির সঙ্গে সঙ্গে তার সাধনকর্ম সমাপ্ত হয় এবং সাধক ইষ্টস্বরূপে নিজেকে প্রাপ্ত হয়।

কিন্তু যোগী দীক্ষাকালেই গুরুদত্ত চিদাকার প্রাপ্ত হয়। সে নিজ কর্মবলে চিদাকারের সহিত সংঘর্ষ করিয়া মলিন বাসনাকে শোধনপূর্বক উহাকে অনুকূল শক্তিরূপে পরিণত করে। যোগী এই চিন্ময় আকারকে

নিজের সহিত অভিন্নরূপে বোধ করে এবং পরিশেষে ইহাকেও অতিক্রম করিয়া উত্থিত হয়, অর্থাৎ যোগী এই চিন্ময় আকার প্রাপ্ত হইয়া উদ্‌বৃত্তরূপে ইহার সাক্ষী ও নিয়ামক হয়। এই আকার বস্তুতঃ মহাশক্তি বিশ্বজননীরই আকার-বিশেষ। যোগী নিজ স্বরূপে এই আকার প্রাপ্ত হইয়া ক্রমশঃ ইহার পূর্ণতা-সাধনে তৎপর হয়। এই পূর্ণতার প্রাপ্তিগত মাত্রার উপরই তাহার বিশ্ব-কল্যাণ সাধনের মাত্রা নির্ভর করে।'

আচার্যদেব যে যোগদীক্ষায় দীক্ষিত হয়ে কর্মে ব্রতী ছিলেন তাতে তিনটি স্তর লক্ষিত হয়ে থাকে। প্রথম স্তরটি খণ্ডযোগ নামে পরিচিত। এই ধারার অনুসারে যে যোগী অগ্রগতির পথে চলেন তিনি খণ্ডযোগী। তাঁর লক্ষ্য সাধারণ যোগীর দৃষ্টি থেকে ব্যাপক, প্রাপ্তিতে ব্যাপক। খণ্ডযোগী যে আদর্শকে লক্ষ্য করে যোগপথে অগ্রসর হন তাহা চিদাকাশের ঊর্ধ্বে। সাধকের লক্ষ্য চিদাকাশ, কিন্তু খণ্ডযোগীর লক্ষ্য চিদাকাশের ঊর্ধ্বে। এই বিষয়টির একটি বর্ণনা তিনি নিজেই দিয়েছেন: 'খণ্ডযোগীর লক্ষ্যস্থান বলিতে এখানে কমলের কোন না কোন একটি দলকে বুঝিতে হইবে—কর্ণিকা নহে।......... কর্ণিকাতে বসা মানেই অঙ্গিরূপে বা অঙ্গরূপে চক্রের অধিষ্ঠাতা হওয়া।'

যোগীর যে তিন প্রকার ভেদের কথা বলা হল অর্থাৎ খণ্ডযোগী, মহাখণ্ডযোগী এবং অখণ্ডযোগী—এদের মধ্যে লক্ষ্যের ভেদ বর্তমান। খণ্ডযোগীর লক্ষ্য যদি বিশাল মনে করা হয় তবে মহাখণ্ডযোগীর লক্ষ্য তা থেকে বিশালতর। আর অখণ্ডযোগীর যা লক্ষ্য এক জায়গায় তারও তিনি উল্লেখ করেছেন; তাতে বলেছেন: 'এ যোগ শিবের সঙ্গে শক্তির যোগ, আত্মার সঙ্গে পরমাত্মার যোগ, এক আত্মার সঙ্গে অন্য আত্মার যোগ, মহাশক্তির সঙ্গে আত্মার যোগ, লোক-লোকান্তরের সঙ্গে পরস্পর যোগ, লোকের সঙ্গে লোকাতীতের যোগ।'

একথা বলা বাহুল্য যে আচার্যদেব যে দিব্যযোগের সাধনায় ব্রতী ছিলেন তা ছিল অখণ্ড মহাযোগের সাধনা। সাধনা সর্বদাই সংগোপনে লোকচক্ষুর আড়ালে সম্পাদিত হয় বলে সাধনার রীতি-প্রকৃতি সর্বদাই অন্যের কাছে অজ্ঞাত থাকে। কিন্তু তার প্রকাশ যেদিন মর্তসীমায় ধরা পড়ে তখন সকলে তার ফল পায়। আমরা উদ্যমের খবর জানি, ফলের কথা আমাদের অজ্ঞাত।

তাঁর স্বপ্ন ছিল মর্তভূমিতে কালের মৃত্যু, আর অমরতা, আনন্দ ও পূর্ণতার অখণ্ড প্রকাশের অবতরণ। বলেছেন: 'এই প্রকাশের যেদিন অবতরণ হইবে সেদিন জগতের যাবতীয় জীব গুরুরাজ্য স্থাপনের পর ক্রমশঃ তৃপ্তি, পূর্ণতা এবং পরমানন্দ লাভ করিয়া গুরুর সহিত তাদাত্ম্য লাভ করিবে। তখন এক অখণ্ডগুরু অনন্ত খণ্ডবৎ বিভক্ত সত্তা স্বকায়াতে ধারণ করিয়া

সকলের সহিত অভিন্নরূপে প্রতিভাসমান হইবেন। তখন প্রত্যেকেই নিজে পূর্ণতা লাভ করিয়া পূর্ণতার উপলব্ধি করিবেন এবং অনন্ত বৈচিত্র্য এক ও অখণ্ড নিজ সত্তারই আনন্দময় অনন্ত বিলাসরূপে অনুভব করিবেন।'

নিজের কথা নিজেই একজায়গায় লিখেছেন, যা পড়লে তাঁর লক্ষ্য কি ছিল আপনারা তার কিছু কল্পনা করতে পারবেন। তাঁর সরল বিশ্বাস ও সাধু-দর্শন সম্বন্ধে তাঁর কথা আলোচিত হয়েছে জেনেই হয়ত বলেছেন—'আমার ব্যক্তিগত প্রকৃতি একদিকে যেরূপ বিশ্বাসশীল, অন্যদিকে তেমনি সংশয়-প্রবণ। সুতরাং আমি নিজ জীবনে যাহা কিছু উপলব্ধি করিয়াছি, তাহা অত্যন্ত কঠোরতার সঙ্গে প্রমাণের কষ্টিপাথরে যাচাই না করিয়া তাহাকে সত্য বলিয়া গ্রহণ করি নাই অথবা করি না। আমার বিশ্বাসে যাহা সত্য, তাহা সর্বদাই সত্য, সুতরাং পরীক্ষা করিলে তাহার উজ্জ্বলতা বাড়েই, কমে না। প্রাতিভাসিক সত্তা হইতে ব্যবহারিক সত্তাটিকে জ্ঞানের আলোয় পৃথক করিয়া চিনিয়া লইতে না পারিলে পারমার্থিক সত্যের দিকে অগ্রসর হওয়া যায় না। শ্রীভগবানের কৃপা এবং সদ্‌গুরুর অনুগ্রহে এই ক্ষুদ্র হৃদয়ে প্রতিভাস হইতে ব্যবহারে এবং ব্যবহার হইতে পরমার্থের দিকে যাত্রার পথ কিছু কিছু জ্ঞাত হইয়াছে, কিছু কিছু অংশ খুলিয়াছেও। কিন্তু নিজ পুরুষার্থরূপ উদ্যমের সহায়তায় যখন তাঁহার নিত্য প্রকৃতি নিজের মধ্যে জাগিয়া উঠিবে, তখন স্বভাবের স্রোতে চলিতে চলিতে প্রত্যেক স্তরে তাঁহার উপলব্ধি করিতে থাকিব এবং সোপান-পরম্পরাক্রমে কর্ম জ্ঞান ভক্তি এবং প্রেমরূপে নিত্যযোগের বিকাশে তাঁহার অখণ্ড সত্যময় জ্ঞানময় ও আনন্দময় স্বরূপ লাভ করিয়া পরিশেষে লীলা-অবসানে তাঁহার সর্বভাবময় অথচ সর্ব ভাবাতীত পরমরূপে স্থিতিলাভ করিতে সমর্থ হইব।'

আমরা আচার্যদেবের চরিতে যে অধ্যাত্ম-প্রগতি ও ক্রমবিকাশ লক্ষ্য করি তাতে তাঁর আদর্শ যে খণ্ড বা মহাখণ্ডযোগের নয় একথা আমরা পূর্বেই উল্লেখ করেছি। তাঁর আদর্শ ও লক্ষ্য অখণ্ডযোগের। কিন্তু ঐ যোগে খণ্ড ও মহাখণ্ড উভয়ই অঙ্গীকৃত হয়েছে। খণ্ডযোগীর লক্ষ্য ইষ্টরূপে পরমা প্রকৃতিকে আভাসরূপে লাভ করা, মহাখণ্ডযোগীর লক্ষ্য পরমা প্রকৃতির স্বরূপ প্রাপ্তি এবং অখণ্ডমহাযোগে পরমশিব স্বরূপে স্থিতি। এই যে পরমা প্রকৃতি তিনিই জগজ্জননী মা। প্রথম স্থিতিতে তাঁকে আদ্যাশক্তি কালীরূপে কল্পনা করা হয়। আমরা কালীর যে রূপের সঙ্গে পরিচিত তাতে তিনি শবাসীনা। চৈতন্যরূপিনী কালী এ স্থিতিতে কিঞ্চিৎ জাগরিতা, এবং শিব তখন শব, কেন না শক্তির কিঞ্চিৎ জাগরণে শিব হন শব, কিন্তু শক্তির আরও অধিক জাগরণে শিবের শবভাব কাটে, তখন শিব হন সুপ্ত। শক্তির পূর্ণ জাগরণে শিবও হন পূর্ণ জাগ্রত।

আধ্যাত্মিক বিকাশের আদিপর্বে বিশ্বাতীত শিবস্বরূপ লাভের উদ্যম চলে, তারপর এক সময় যোগীর উদ্যমে ও ভাগ্যবশে তাঁর প্রাপ্তিও ঘটে। এই প্রাপ্তি বিশ্বাতীত শিবভাবের প্রাপ্তি। যোগী এই প্রাপ্তিতে সন্তুষ্ট হন না, কেন না শিবভাবকে পরমশিবভাবে পরিণত করাই যোগীর লক্ষ্য, সুতরাং শিবভাবে অন্তলীন শক্তিকে প্রকটিত না করতে পারলে তা সম্ভব হয় না। শিবভাব প্রকাশাত্মক ও বিশ্বাতীত অথচ তাহাই পূর্ণতার মূলভিত্তি, সুতরাং তাঁকে আশ্রয় করেই শক্তির জাগরণ এবং উর্ধ্বগতি সম্ভব হয়ে ওঠে।

কালী আদ্যাশক্তি। ইহা শিবময়ী শক্তির জাগরণের প্রথম পর্ব। পূর্বে বলা হয়েছে শিব তখন শব। দ্বিতীয়া শক্তি তারা—ইহা সন্ধিস্থান। তখনও শিবের শবত্ব পরিহৃত হয় নি। ললিতা বা ষোড়শী তৃতীয়া শক্তি, ইঁহার পূর্ণ জাগরণে শিব হন নিদ্রিত। তাঁর শবভাব কেটেছে, কিন্তু নিদ্রাভাব এখনও আছে। তার পরের স্থিতি পরম শিবভাব—যেখানে শিব ও শক্তি সমরস ও উভয়ই জাগ্রত। অখণ্ডযোগীর সাধনা পরমশিবভাবের সাধনা—এ সাধনা নয়—এ অখণ্ড মহাযোগ।

পরমশিবভাব প্রাপ্তি বা উদয়ের যে সংক্ষিপ্তক্রমের কথা এখানে উল্লেখ করা হল তাতে আরও কিছু বক্তব্য বর্তমান, সে কথা এখানে ইঙ্গিতরূপে উপস্থিত করছি।

আচার্যদেব নিজ গুরুর কাছে একটি মহাসত্য লাভ করেছিলেন। সে মহাসত্য-বাণী হৃদয়ে ধারণ করে তিনি অগ্রসর হয়েছিলেন—তার একদিকে ছিল গুরু-নির্দেশিত কর্মের প্রেরণা এবং অন্যদিকে প্রেমের মহিমার প্রকাশ। শ্রীপরমগুরুদেবের মতে অধ্যাত্ম-জীবনের সূচনা হয় কর্মের সঙ্গে, ঐশ্বর্যের পূর্ণতা হয় মহাজ্ঞানের উদয়ে এবং মহাজ্ঞানেরও পূর্ণতা হয় প্রেমের উদয়ে।

এই প্রেমের স্বরূপ আলোচনা তিনি যে তত্ত্বদৃষ্টিতে করেছেন তাতে আমরা তিনটি স্তর দেখতে পাই—একটি পঞ্চদশী, তারপর ষোড়শী এবং সর্বশেষে সপ্তদশী। সাধনজগতে পঞ্চদশী পূর্ণতার একটি প্রতীক, ষোড়শীও তাই। পঞ্চদশীর পূর্ণতা বাস্তবিক পূর্ণতা নয়, কারণ পঞ্চদশীতে যে পূর্ণতা আসে তা স্থায়ী হয় না, এবং যে ক্ষীণতা আসে তারও আপূরণ হয়। ষোড়শী কালের অতীত এবং নিষ্ক্রিয়। যে ষোড়শী স্থিতি প্রাপ্ত হয় সে কৃতকৃত্য হয় সন্দেহ নেই, কিন্তু সে অন্যকে কিছু দিতে পারে না। সপ্তদশীর প্রাপ্তিই বাস্তবিক প্রাপ্তি, কারণ তাহা নিজে পাওয়ার সঙ্গে সঙ্গে সকলের পাওয়ার পথ খুলিয়া যায়। ষোড়শী মহাশক্তিস্বরূপ, সপ্তদশী প্রেমস্বরূপ, ষোড়শী ঐশ্বর্যপ্রধান, সপ্তদশী প্রেমপ্রধান। ষোড়শী কামেশ্বরী, কামেশ্বর তাঁর নিত্য সহচর। সুতরাং মহাশক্তি সেখানে পূর্ণযৌবনা এবং শিবের সঙ্গে নিত্যমিলিত, কিন্তু সপ্তদশী নিত্যকুমারী। শিব তাঁর সহচর বা পতি নয়,

তাঁর সন্তানমাত্র। এই যে কুমারী ইনিই 'অমা' নাম্নী সপ্তদশী কলা। আমাদের প্রাচীন শাস্ত্রে এঁকেই 'পরা' বলা হয়েছে। একটু চিন্তা করলেই বুঝতে পারা যাবে সহস্রারে পরমশিবের সহচারিণী যে শক্তি তিনিই অবস্থান্তরে উৎকর্ষবশতঃ সুপ্ত পরমশিবের নাভিকুণ্ড হতে নিঃসৃত ঊর্ধ্বনাল কমলের মধ্যবিন্দুতে সমাসীন সুমঙ্গলা শক্তি।

(৪)

গুরুর আশীর্বাদ ধারণ করে তিনি মহাপথ গ্রহণ করেছিলেন। গুরু বলেছিলেন—বাইরের ভাবে বিবশ হইয়া না পড়িয়া সর্বদা মাকে স্পর্শ করিতে সক্ষম হও।

আচার্যদেব বলেছেন—ক্রিয়ার মধ্য দিয়া মহাজ্ঞানের সাহায্যে পরাভক্তির উন্মেষের ফলে যে প্রেমের উদয় হয় তাহারই প্রভাবে পরমাদ্বৈতের আস্বাদন হয়। ইহাই মহালক্ষ্য। এই পথে চলিতে গেলে জগৎপ্রসবিনী প্রত্যক্ষ মায়ের সাহায্য আবশ্যক, যাঁহার প্রভাবে ব্রহ্মাতীত 'মহাভাব' রূপা মাকে স্পর্শ করিতে সামর্থ্য জন্মে।

তিনি গুরুর নিকট থেকে কর্ম গ্রহণ করেছিলেন। সে কর্মে বিরতি ছিল না, তবে আপেক্ষিক সমাপ্তি ছিল। কর্মের আপেক্ষিক সমাপ্তিতে গুরু-রাজ্যের দ্বার খোলে। এই কর্ম পুরুষকার বা উদ্যম—যেখানে কৃপা বহুদূরে, তাই এই কর্মও কৃপাশূন্য কর্ম। যখন কর্মের আপেক্ষিক সমাপ্তি ঘটে তখন যে গুরুরাজ্য দৃষ্টির সম্মুখে প্রতিভাত হয়—সেখানে মা-ই গুরুরূপে বিরাজমানা।

এই মাকে তিনি সাক্ষাৎ করেছিলেন মাতা আনন্দময়ীরূপে। তিনি নিজেই বলেছেন, 'আমি মা আনন্দময়ীকে স্বয়ং জগদম্বা স্বরূপ মনে করি।' তবে মার স্বরূপ সম্বন্ধে তিনি মুখর ছিলেন না।

বলেছেন,—মার সম্বন্ধে আমার ব্যক্তিগত ধারণা ও বিশ্বাস আমার হৃদয়ের বস্তু, অবশ্য তাহা নির্বিচারে অন্য সকলে গ্রহণ করিতে বাধ্য নয়। যে বিষয়ে অন্যের সঙ্গে তর্ক-বিতর্ক সম্ভব নয়, যাহা হৃদয়ে সংগোপনে রক্ষা করার বস্তু তাহা বাহিরে আনিয়া আলোচনার বিষয় করিতে মন কখনও সম্মতি দেয় না।

তারপরেই আবার বলেছেন—মা স্বরূপে ভাবাতীত মহাভাব স্বরূপিনী। মা অনন্তপ্রকারে অনন্তভাবের সঙ্গম এবং উদ্‌গম হয়েও সমস্ত ভাবের অতীত। মার এই তুরীয়াতীত স্বরূপ কে গ্রহণ করিতে পারে!

মাকে চিনিতে হইলে মায়ের চরণে আত্মসমর্পণ করিয়া তাঁহার সঙ্গে একাত্মতা লাভ করিতে হইবে। মা হইতে পৃথক্ থাকিয়া মার পরিচয় লাভ কখনো সম্ভব নয়।

পরম সরলতায় ও নির্ভয়তায় আচার্যদেব মার চরণে আত্মসমর্পণ করেছিলেন। শিশুর সরলতা ছিল ব্যবহারে যা প্রকাশ পেত তাঁর দৃষ্টিতে। যে মা তাঁর ইষ্ট সেই এই স্নেহময়ী জননী—এ বিশ্বাস তাঁর ছিল বলেই জীবন-সায়াহ্নে মায়ের আহ্বানে তাঁর আশ্রমে বিশ্রাম নিয়েছিলেন। তাঁদের দুজনের মধ্যে যে আত্মিক যোগ ছিল বাইরের দৃষ্টিতে তা আমাদের মতো অনভিজ্ঞ লোকের অজ্ঞাত, তবে চক্ষের দৃষ্টিতে যে সারল্য ও নির্ভরতা লক্ষিত হত তাই শুদ্ধ প্রত্যক্ষগোচর ছিল।

আলোচিত গ্রন্থসূচীঃ—

১। অখণ্ড মহাযোগ
২। সাধুদর্শন ও সৎপ্রসঙ্গ (দ্বিতীয় ভাগ)
৩। পত্রাবলী
৪। মনীষি কী লোকযাত্রা
৫। বিশুদ্ধ বাক্যামৃত
৬। তান্ত্রিক সাধনা ও সিদ্ধান্ত
৭। চৈতন্যচরিতামৃত
৮। শ্রীশ্রীমা আনন্দময়ী
৯। স্বকীয় দিনলিপি
১০। সাহিত্য চিন্তা

দৃষ্টিভঙ্গী অনুসারে যোগ-সমীক্ষা

ব্রহ্মচারী নির্মলানন্দ, এম.এ., শাস্ত্রী
শ্রীশ্রীমা আনন্দময়ী আশ্রম, পোঃ কনখল (হরিদ্বার)

মহামহোপাধ্যায় শ্রীগোপীনাথ কবিরাজ মহাশয়ের প্রতিভা ছিল অতুলনীয়, বিবেকজ জ্ঞান ছিল অনুপম, দৃষ্টি ছিল সর্বতোমুখী—আর দর্শন ছিল অবিরোধ।

তিনি ছিলেন বিশালবুদ্ধি ও বিশ্বতোচক্ষুঃ—শাস্ত্রে যার বর্ণনা পাই—

ওঁ তদ্বিষ্ণোঃ পরমং পদং সদা পশ্যন্তি সূরয়ঃ।
দিবীব চক্ষুরাততম্—রূপে।

যোগ, তন্ত্রশাস্ত্র, শৈবাগম, ও বৌদ্ধদর্শন তাঁর প্রিয় বিষয় হলেও প্রাচীন ও অর্বাচীন, প্রাচ্য ও পাশ্চাত্য নিখিল আধ্যাত্মিক শাস্ত্রের ও দর্শনের পঠন-পাঠনে ও অনুশীলনে ছিল তাঁর স্বভাব-সুলভ অনুরাগ ও সমাদর। উচ্চ-কোটীর যোগিসাধক, সুসাহিত্যিক, পরমপ্রেমিক, তত্ত্বান্বেষণের অগ্রণী, অভিমান-শূন্য প্রকৃতি ধীরগম্ভীর, সদা জগতের সর্বমুক্তির কল্যাণ চিন্তায় বিভোর স্থিতপ্রজ্ঞ মহর্ষির ন্যায় বিরাজ করতেন বারাণসীতে।

এমন সদাশিবতুল্য আচার্যপ্রবরের শ্রীচরণের ছায়ায় বসে জ্ঞানসঞ্চয়ের সৌভাগ্য পেয়ে নিজেকে আজ সুপ্রতিষ্ঠ বলে মনে করি। তিনি চলে গিয়েছেন; রেখে গিয়েছেন নব নব রসসিঞ্চিত জ্ঞানজ্যোতিভাস্বর তত্ত্বোন্মুখী শাশ্বত-বাণী—আমাদের সকলের জন্য। বারাণসীর পুণ্যভূমিতে পতিতপাবনী মা গঙ্গার স্নিগ্ধশীতল অনাবিল অবিরাম জলধারার মতো তাঁর স্বতঃস্ফূর্ত ভাবনা প্রবাহ—শাশ্বত বাণীর রূপ নিয়ে স্বীয় অনিন্দ্যসুন্দর সাবলীলগতিতে বয়ে যেতো। সেই পূতপ্রবাহ থেকে হৃদয়ের মঙ্গলকলসে ভরে নিয়েছি পরমার্থ পথের চির পাথেয় হিসেবে বিন্দু বিন্দু অমৃতসিন্ধু। আজ এই সভায় ঐ মঙ্গলকলসে চিরসঞ্চিত সুধাবিন্দুর পরিবেশন করে আপনাদের আপ্যায়িত করার চেষ্টা করবো।

আজকের এই মধ্যাহ্নোত্তর সভায় আমি যে বিষয়টি অবলম্বন করে বলবো তার শিরোনামা হচ্ছে—"যোগসমীক্ষা, মহামহোপাধ্যায় শ্রীগোপীনাথ কবিরাজ মহাশয়ের দৃষ্টিভঙ্গী অনুসারে— যা বুঝেছি যা জেনেছি।"

যোগ-বিষয় অতি দুরূহ এবং গম্ভীর গহন হলেও দিবঙ্গত আচার্যপ্রবরের ইহা অতি অন্তরঙ্গ, উপাদেয় এবং সর্বাধিক চর্চিত প্রিয়বিষয়গুলির অন্যতম। এখানে প্রসঙ্গতঃ উল্লেখযোগ্য যে পরমহংস শ্রীশ্রী১০৮ স্বামী বিশুদ্ধানন্দজী মহারাজ ছিলেন এক মহাযোগী—সিদ্ধ মহাপুরুষ এবং শ্রীগোপীনাথজী ছিলেন তাঁর মন্ত্রশিষ্য। যোগবিভূতি ও চমৎকারের প্রতি তাঁর সহজাত অন্বেষণ ও আকর্ষণ ছিল। যদিও তিনি যোগবিষয়ের ওপর কোন গ্রন্থাদি প্রণয়ন করেন নি অথবা পাতঞ্জলাদি প্রামাণিক যোগবিষয়ক গ্রন্থের ব্যাসাদির ন্যায় কোন ধারাবাহিক ভাষ্যাদির রচনা করেন নি—তথাপি প্রবন্ধাকারে ও প্রশ্নোত্তরের ও আলোচনার মাধ্যমে যোগের ওপর তাঁর মতামত সমীক্ষা অনেকস্থলে দ্ব্যর্থহীন ভাষায় ব্যক্ত করে গিয়েছেন। আমি নিজে দীর্ঘকাল তাঁর সঙ্গ করে তাঁর শ্রীমুখ থেকে যা শুনেছি যা জেনেছি যা বুঝেছি পুস্তকাদিতে যা পড়েছি তারই নির্যাস সংক্ষেপে আপনাদের সামনে তুলে ধরবো।

যোগের শব্দার্থবোধ

'যোগ' এই শব্দটি খুবই সুপরিচিত সুপ্রাচীন এবং শ্রুতিমধুরও বটে। বিশ্বমাঝে এই পদটির মহিমা ও অর্থ বড়ই ব্যাপক বড়ই প্রিয়। দর্শনশাস্ত্রের সকল পণ্ডিতগণ এর প্রয়োগ যত্রতত্র সর্বত্র নিজের নিজের ভাবনা ও বুদ্ধি অনুসারে করে গিয়েছেন। যোগের সহজবোধ্য সরল ও স্বাভাবিক অর্থ হোলো—'মিলন'।

জীবাত্মার বা চিদণুর সজাতীয়, বিজাতীয় ও স্বগত ভেদশূন্য হয়ে সদ্‌ঘন, চিদ্‌ঘন ও আনন্দঘন পরমাত্মায় সাযুজ্যলাভ বলতে যোগকে বোঝায়। ইচ্ছা—জ্ঞান-ক্রিয়াশক্তির অর্থাৎ সদ্ভাব, চিদ্ভাব ও আনন্দভাবের অনন্তবৈচিত্র্য সম্বলিত স্বাত্মভাবের এই বিকাশের বা মিলনের রূপটিকে নানাভাবে তাদাত্ম্যের বৈশিষ্ট্য অনুসারে বোঝানো যেতে পারে।

১। আত্মা ও পরমাত্মা মিলনে = পুরুষোত্তম যোগ
২। শিব ও শক্তি মিলনে = সামরস্য = পরমশিব যোগ
৩। ভক্ত ও ভগবানের মিলনে=সাযুজ্য ভক্তি যোগ
৪। রাধা ও কৃষ্ণের মিলনে=হয় যুগলমিলন—পাই 'কৃষ্ণস্তু ভগবান্ স্বয়ং' কে।
৫। অগ্নি ও সোমের মিলনে=পাই সূর্যকে—আত্মরূপে হয় আত্মযোগ
৬। ইড়া ও পিঙ্গলার মিলন=খোলে ব্রহ্মনাভী সুষুম্নাদ্বার
৭। প্রাণ + অপান = সমান যোগ
৮। বামাবর্তগতি+দক্ষিণাবর্তগতি=সরলগতি বা মধ্যমার্গ

৯। পুরুষকার + কৃপা = পূর্ণ প্রকাশযোগ
১০। অহন্তা + ইদন্তা = পূর্ণাহং প্রকাশ
১১। তুমি + আমি = তিনি স্বয়ং
১২। ভোগ্য + ভোক্তা = অহং
১৩। শ্রীমায়ের অংক + পূর্ণশিশু = শ্রীমায়ের অংকে পূর্ণশিশু
১৪। কুণ্ডলিনী + সহস্রারে শিব = মহামিলন যোগ
১৫। $\dfrac{\text{(সাকার + নিরাকার)}}{\text{(নির্গুণ + সগুণ)}} = \dfrac{\text{(সব আছে + কিছু নাই)}}{\text{(কিছু নাই + সব আছে)}} =$

$$\dfrac{\text{(পূর্ণ+শূন্য)}}{\text{(শূন্য+পূর্ণ)}} = \text{শূন্য} = \text{পূর্ণ}$$

ওপরের বর্ণিত কতকগুলি ভাবনাত্মক সমীকরণের মাধ্যমে ও সাহায্যে সমন্বয়মুখী সমীক্ষার দৃষ্টিকোণ নিয়ে অবিরোধ দর্শনের দিকে অগ্রসর হতে থাকলে যোগের বা মিলনের মহাপথ খুঁজে পাওয়া যায়। এই মিলনের প্রথম প্রথম প্রকাশ যখন হয় তখনকার স্বরূপটি কি জাতীয় সে বিষয়ে গোপীনাথজীর ভাষায় বলতে গেলে—

"যোগের পথে শিবকে ধরে যাও, শক্তিকে ধরে যাও, সগুণকে ধরে যাও, নির্গুণকে ধরে যাও প্রকাশ হবে মিলনে সামরস্যে। শিবভাবে বোধের পূর্ণতা আছে তবে স্বাতন্ত্র্য বা শক্তির বিমর্শ নেই, শক্তিভাবে স্বাতন্ত্র্য আছে—বিমর্শ আছে কিন্তু বোধ বা চিদ্ভাব নেই, উভয়েই অপূর্ণ। সৃষ্টিস্থিতিসংহারের খেলা শক্তির আত্মপ্রকাশ বা আত্মবিলাস আর খেলাশেষে স্থিতিরূপে শিবের আত্মপ্রকাশ। এই মিলন পূর্ণ মিলন নহে—ইহা যোগ বটে সামরস্য বটে তবে মহাযোগ নহে।"

এই যোগ এই মিলন যেখানে মহাযোগে মহামিলনে পরিণত হয় তাই সকলের লক্ষ্য। এখানে নিত্যযুক্ত যে আছে তার যখন প্রকাশ হয় সেই চরম-পরম স্থিতিকে, প্রকাশকে মহাপ্রকাশ, মহাযোগ, অখণ্ডস্বয়ং প্রকাশ, পরমশিব, পরাসংবিৎ, পরমাত্মা, ব্রহ্ম, ভগবান আদি শব্দের দ্বারা মনীষীরা জ্ঞাপন করে থাকেন।

মহামহোপাধ্যায় শ্রীগোপীনাথজী নিত্যযুক্ত মহাযোগের বর্ণনা প্রসংগে বলেন ঃ—

"যা চরম-পরম পদ তা বর্ণনার অতীত। ভাষার দ্বারা ভাবের দ্বারা বলতে গেলে এইভাবে ব্যক্ত করা যেতে পারে।"

"তিনি পরম সত্তা স্বয়ং অখণ্ড মহাপ্রকাশ পরম জ্যোতিস্বরূপ', শিবশক্তিসম্মিলিতরূপ অব্যক্ত অবস্থা সৃষ্টির অতীত অবস্থা নিষ্কল নিরংশ

স্পন্দনহীন। গীতায় যাকে পরমধাম বলা হয়েছে। "যদ্ গত্বা ন নিবর্ত্তন্তে তদ্ধাম পরমং মম।" সেখানে দেহ থাকতে যাওয়া যায় না আবার দেহ গেলেও যাওয়া যায় না। দেহ থাকতে গেলে সগুণ সাকার হয় আর দেহ গেলে নিরাকার হয়। তিনি সাকারও নন আবার নিরাকারও নন—এই দুইয়ের অতীত অর্থাৎ যে অবস্থা প্রাপ্ত হলে সবই থাকে আবার কোনটাই থাকে না। যেটা সগুণও নয় নির্গুণও নয় অথচ সব আছে সেটাই পূর্ণ। শ্রীমা আনন্দময়ীর ভাষায় "ঢালা আলো—যা বলা যায় এই স্বয়ং অখণ্ড মহাপ্রকাশ যা তা।" আবার প্রকাশ অপ্রকাশের প্রশ্ন নেই। খণ্ডনও থাকবে—মণ্ডনও থাকবে—আবার খণ্ডনমণ্ডন কিছুই থাকবে না অথচ সব জিনিসের মীমাংসা অবাধ হবে। সক্রিয়া থাকবে নিষ্ক্রিয়া থাকবে—আবার কোনোটাই থাকবে না" সেটাই পূর্ণমিলন—মহামিলন নিত্যযোগযুক্ত যা তা অনুভবে অখণ্ডমহাপ্রকাশ অনন্তরূপে অনন্তভাবে অনন্তনামে পূর্ণাহং নিজ বিলাসে সদা। প্রাচীন-কালে আর্য ঋষিগণ এই কথা বড়ই সুন্দরভাবে বর্ণনা করেছেনঃ

ওঁ পূর্ণমদঃ পূর্ণমিদং পূর্ণাৎ পূর্ণমুদচ্যতে।
পূর্ণস্য পূর্ণমাদায় পূর্ণমেবাবশিষ্যতে॥

এর থেকে বোঝা যায় যে চরম-পরম প্রাপ্তিতে বা মহাযোগে যা নিত্যস্থিত আছে তা স্বাত্মবোধে অনুভব করার জন্য জীবমাত্রই যাত্রী সাধকমাত্রই যোগী আর যাত্রা মানেই যোগ—এটা পূর্ণদৃষ্টি নিয়ে দেখা—খণ্ডদর্শন নহে।

যোগ ও যোগী—একং সদ্ বিপ্রা বহুধা বদন্তি

যোগের লক্ষ্য এক হলেও যোগীর বা সাধকের সংস্কারগত স্বরূপগত দেশগত কালগত ভেদ অনুসারে স্তরভেদ ও বৈশিষ্ট্য দেখা যায় যেমন বীজ এক হলেও মাটি জল ও আবহাওয়ার জন্য ফলের তারতম্য ও ভিন্নতা দেখা যায়। এই ভেদ কেন তার উত্তরে গোপীনাথজী বলেনঃ

"সৃষ্টির এক প্রান্তে আছেন অখণ্ডসত্তা যেখান হতে সব কিছুর আবির্ভাব হয়; আর অপর প্রান্তে চিদণু বা জীব। ঐ সত্তা হতে অবতরণের সময় জীব অন্ধকারের মধ্য দিয়ে নামে আর আরোহক্রমে জ্ঞানের মধ্য দিয়ে বিকাশ ঘটে। এই সৃষ্টির মধ্যে একই ক্ষণে দুটি জীবের জন্ম হয় না। তাই জীবসকলের প্রকাশের মধ্যে স্বরূপগত বৈলক্ষণ্য রয়েছে।" (পরমার্থ প্রসঙ্গে পৃষ্ঠা ৩৩)

যোগীর বা সাধকের এই স্বরূপগত বৈলক্ষণ্য এবং দেশকালাদি কারণজন্য বৈশিষ্ট্যের জন্য আরোহক্রমে গোপীনাথজীর মতে প্রথমে আমরা দুটি প্রধান ধারা বা মার্গ পাই। একটি যোগের ধারা অপরটি বিয়োগের ধারা। একটি যোগপথ অপরটি বিয়োগপথ বা সাংখ্যবেদান্তের ধারা। পাঠক এখানে লক্ষ্য রাখবেন দুটি পথে 'যোগ' আছে তবে তা অন্যরূপ বা অন্যধারায়।

আমি এখানে ঐ প্রসিদ্ধ যোগের পথ বা ধারার সম্বন্ধে মহামহোপাধ্যায় শ্রীগোপীনাথজী যা বিবেচন-নির্বচন ও সমীক্ষা করে গিয়েছেন তা সহজ সরল ও সংক্ষিপ্ত ভাবে আপনাদের সামনে নিবেদন করবো।

যোগ-সমীক্ষার প্রসঙ্গে আচার্যদেব কয়েকস্থলে তাঁর নিজের বিবেচন বেশ সুন্দরভাবে প্রকাশ করে গিয়েছেন। নীচে কয়েকটি সারগর্ভ সিদ্ধান্তানুসারী উদ্ধৃতি দিয়ে পরে তার সমীক্ষার ওপর প্রকাশ দেবো।

"অধ্যাত্মসাধনায় দুই পথ—যোগের পথ আর বিয়োগের পথ। ত্যাগ মানে বিবেকশ্রুতি। দুই ধারায় প্রজ্ঞাভূমি পর্যন্ত মিল আছে। তারপরে দুই ধারা পৃথকভাবে অগ্রসর হয়।" (পরমার্থ প্রসঙ্গে)

"যাহারা যোগী ও পরমাত্মার উপাসক তাহারা চরমাবস্থায় পরমাত্মার অনুভূতি প্রাপ্ত হয়ে ঐ অদ্বৈতস্থিতি তৎস্বরূপস্থিতি লাভ করেন। পরমাত্মাই যোগেশ্বর। এই যোগৈশ্বর্য্য লাভই যোগপথের লক্ষ্য। মনে রাখতে হবে ইহা বিভূতি নয়। ইহা স্বতন্ত্রচিতিশক্তির আত্মবিলাস—হ্লাদিনী-শক্তির নির্যাসরূপা। ইহাদের পক্ষে সাকার নিরাকার উভয়ই পথের অনুভূতি মাত্র। সাকার অনুভূতি মায়িক। নিরাকার অনুভূতির সময়ে তা থাকে না। চরম অবস্থায় নিরাকার অনুভূতিও থাকে না। থাকে মাত্র পরমাত্মার অনুভূতি ও তজ্জন্য স্বরূপস্থিতি।" (পত্রাবলী)

"বামাবর্ত সম্পন্ন হলে ব্রহ্মসাক্ষাৎকার, পরে গুরুকৃপায় দক্ষিণাবর্তে 'সর্বং খল্বিদং ব্রহ্ম'—এর কারণ চিতিশক্তির প্রাপ্তি—চিতিশক্তির যোগ।"

"বামাবর্ত Complete হলে আমার পৃষ্ঠভূমির দর্শন। ইহা নির্গুণ ব্রহ্মসাক্ষাৎকার—অচিৎগুণাবলী ত্যাগ, নির্গুণচিতের প্রাপ্তি। গুরুকৃপা হলে মুখ ফিরিয়ে দেন। আমি ফিরিবার সময়ে চিৎশক্তিযুক্ত হয়ে ফিরি। নিজের জিনিস গ্রহণ করতে করতে ফেরা। পূর্ণাবর্তশেষে দেখি আমার সম্মুখভাগ—পূর্ণ আত্মসাক্ষাৎকার ঘটে। বিশ্বরূপদর্শন হয়।"

"দুই গতি বা আবর্তশেষে বক্রগতি ত্যাগ কর্মসমাপ্তি—অনুলোম বিলোম-শেষ—ইড়াপিঙ্গলাশেষ, সরলগতি সুষুম্না বা ব্রহ্মনাড়ীতে যোগ ও যাত্রা।" এখানে কিছু করার থাকে না শুধু দেখা ছাড়া। ধীরে ধীরে স্বয়ত্বলোপ—ভক্তভগবানে মিলন। ভগবান ভক্তে প্রবেশ করেন। সাম্যের সৃষ্টি হয়। পরে একই থাকে। ইহাই সত্যিকারের অদ্বৈতস্থিতি।" (পরমার্থ প্রসঙ্গে ৩৭—৩৮)

"Descent-এর কথা বলতে গেলে ascent-এর কথা ভাবতে হবে। Ascent না করলে Descent কিভাবে হবে? প্রথমে নিজের সত্তার স্বরূপ জানতে হবে। স্বরূপের সঙ্গে একাত্মতার পর ক্ষমতার অধিকারী হওয়া যায়। এই Power বিয়োগের মাধ্যমে আসে না। যোগের মাধ্যমে আসে।

মন্দের ত্যাগ নয় মন্দের রূপান্তরের মাধ্যমে। বিয়োগের পথে নির্বাণ পাওয়া যায়। তবে লোককল্যাণের শক্তি থাকে না।" (পরমার্থ প্রসঙ্গে ৫—৬)

"সাধক সাধনা করতে করতে স্বরূপপ্রাপ্ত হন। তিনি সেই স্বরূপে লীন হয়ে যান। কিন্তু যোগী সেই স্বরূপের শক্তি প্রাপ্ত হয়ে শক্তিমান হন এবং স্বরূপকে ছাড়িয়ে যান। এক কথায় তিনি শক্তিপ্রাপ্ত হয়ে ভগবত্তা লাভ করেন। কৈবল্যে স্বরূপপ্রাপ্তির পর আর বোধ থাকে না; যোগীর থাকে। যোগী সমস্ত বৃত্তিগুলিকে রূপান্তর ঘটান—ত্যাগ করেন না। যোগের পথে উজিয়ে যাওয়ার সময়ে ত্যাগ করে যেতে হয় ফিরবার সময়ে সেই সমস্ত ত্যাগ করা বস্তুর রূপান্তর ঘটে তখন তিনি সব হয়েছেন।" (পরমার্থ প্রসঙ্গে ২৬)

"ব্যুত্থান ও নিরোধের অতীত—সাম্যাবস্থা চাই। যোগের পক্ষে সাম্যপন্থা দরকার—যোগীর সাম্য চাই। আপদও চাই না—নিরাপদও চাই না—দুয়ের অতীত—সম্বন্বয়—সমন্বয়। ভোগটাও ত্যাগে পরিণত হয়—ত্যাগটাও ভোগ হয়। বিরোধ থাকে না। বিরোধ না থাকলেই আনন্দ।" "শিশু মায়ের কোলে ঝাঁপ দিয়ে যায়। মায়ের কোল পেলে সুখও চাই না দুঃখও চাই না—সুখ-দুঃখের সাম্যাবস্থা চাই।"

প্রসিদ্ধ যোগমার্গচতুষ্টয়ের সমীক্ষা:—

পারমার্থিক মহাযোগই সাধনার প্রকারভেদবশতঃ মন্ত্রযোগ, লয়যোগ, হঠ-যোগ ও রাজযোগ নামে পরিচিত। "এক এব চতুর্ধায়ং মহাযোগোভিধীয়তে"।

"দীর্ঘকাল পর্যন্ত মাতৃকাদিযুক্ত মন্ত্রের জপ ও অণিমাদিসিদ্ধিযুক্ত জ্ঞানের উপলব্ধি মন্ত্রযোগের লক্ষণ। লয়যোগ চিত্তের নিরোধ—প্রলয়—ইহা অসংখ্য উপায়ে আলম্বনের গ্রহণ-গ্রাহ্য-গ্রহীতা ভেদানুসারে হতে পারে। যে কোন ব্যবহারিক অবস্থাতে থেকেও পরমেশ্বরের ধ্যান হতে পারে। বিংশতি প্রকার অবয়ববিশিষ্ট যোগই হঠযোগ। যমাদি অষ্টাঙ্গযোগ ও মহামুদ্রাদি দ্বাদশাঙ্গ হঠযোগ সাধনার বিংশতি অবয়ব। দ্বাদশাঙ্গ, যথা মহামুদ্রা, মহাবন্ধ, মহাবেধ, খেচরী, জালন্ধর, উড্ডীয়ান, মূলবন্ধ, নাদানুষ্ঠান, সিদ্ধান্তশ্রবণ, বজ্রোলী, অমরোলী, সহজোলী।—হঠযোগের অভ্যাসবশতঃ রাজযোগে প্রবেশ হয়। এই মার্গে সাধন করতে করতে বিবেক বৈরাগ্য উৎপন্ন হয় ও ভগবৎসাক্ষাৎকার ঘটে।" (ভারতীয় সাধনার ধারা—১১০)

মন্ত্রযোগের যথার্থ রহস্য এই—জীবসকলের দেহে প্রাণশক্তির খেলা নিঃশ্বাস ও প্রশ্বাসরূপে নিত্য হয়ে থাকে। যোগিগণ বলে থাকেন যে, এই শ্বাস বাহিরে গমন করবার কালে 'হং'রূপে এবং ভিতরে প্রবেশের সময়ে 'সঃ'রূপে ধ্বনিত হয়। একেই যোগশাস্ত্রে হংসমন্ত্র-হংসবিদ্যা বা অজপা নামক গায়ত্রী বলে

বর্ণনা করা হয়ে থাকে। প্রত্যেকটি জীবাত্মা বা প্রাণী প্রতিনিয়ত নিরন্তর অহোরাত্রে ২১৬০০ বার এই 'হংস'মন্ত্র স্বাভাবিকভাবে অথচ অজানিতরূপে জপ করে থাকে। পরে সদ্গুরুর কৃপায় শুদ্ধবিদ্যারূপা মন্ত্রযোগ লাভ করতে পারলে এবং শ্রীগুরুর শ্রীমুখোচ্চারিত মন্ত্র শ্রবণ মনন ও জপ করতে করতে মন্ত্রের তেজ প্রকাশ পায়—প্রাণ ও অপান মার্গে শ্বাসপ্রশ্বাস না চলে ব্রহ্মমার্গ বা বিপরীত মার্গ বা সুষুম্নাদ্বার খুলে যায় এবং "হংস" তখন 'সোহং'রূপে পরিবর্তিত হয়ে যায়। এই যোগই যথার্থ মন্ত্রযোগ।

পাতঞ্জল যোগদর্শনে গুপ্তযোগপথঃ—

এইবার সর্বপ্রথমে লয়যোগান্তর্গত প্রসিদ্ধ ও প্রাচীন পাতঞ্জল যোগের বা গুপ্তযোগমার্গের বর্ণনা আছে এবং যা স্বয়ং গোপীনাথজী বর্ণনা করেছেন তা বলবো (মহামহোপাধ্যায়জী যদিচ তাত্ত্বিক দিক দিয়ে-পাতঞ্জল যোগদর্শনকে সাংখ্যমতানুসারী বলে এই পথকে বিয়োগের পথ বা বিবেকখ্যাতির পথ বলে বর্ণনা করেছেন তথাপি উহাতে গুপ্তযোগমার্গের সন্ধান দেওয়া আছে বলে এখানে লয়যোগের অন্তর্গত গ্রহণ করা হয়েছে)। লয়যোগান্তর্গত পাতঞ্জল যোগদর্শনে সাংখ্যানুগত বিবেক-পথের সামান্য বিবেচন করে এবং কৈবল্য-স্বরূপের বা কেবলী যোগীর পরিপ্রেক্ষিতে গোপীনাথজী কি ব্যাখ্যা দিয়েছেন তার বর্ণনা করে পরে গুপ্তযোগ পথের আলোচনায় প্রবৃত্ত হবো।

এই বিবেক পথেও যোগীর ইচ্ছাশক্তির ক্রিয়াশক্তির ও সাধনশক্তির তারতম্যানুসারে দুটি ধারার বর্ণন পাওয়া যায়। একটি হোলো বিশুদ্ধ বিবেকপথ, পরাবৈরাগ্যের মধ্য দিয়ে কৈবল্যে স্থিতি আর একটি হলো ঐশ্বর্যের বিভূতির মধ্য দিয়ে কৈবল্য প্রবেশের মার্গ।

"চিৎ ও অচিৎ—উভয় তত্ত্বই সংসার অবস্থায় পরস্পর অবিবিক্ত বা জড়িত-ভাবে রয়েছে। আত্মায় নিজের পৌরুষের দ্বারা ও গুরু ও শাস্ত্রের উপদেশের সাহায্যে এই অবিবেক দূর করতে হয়। ইহাই সাধনার অগ্রগতির রহস্য। দেহ অন্তঃকরণ আদি অচিতের বা জড়ের বিভিন্ন স্তর রয়েছে; প্রতি স্তরেই চিতের সহিত সংসর্গ রয়েছে তবে মিশ্রভাবে। সাধনার একমাত্র উদ্দেশ্য আন্তর ও বাহ্য ক্রিয়াকৌশলে অচিৎ হতে চিৎকে পৃথক করে নেওয়া। ইহারই নাম বিবেকক্রিয়া। দেহ, ইন্দ্রিয়, মন, প্রাণ, বুদ্ধি হতে ও প্রকৃতি হতে চিৎকে আলাদা করে নেওয়ার কৌশল আছে এবং ইহার ফলে অচিৎ থেকে চিদংশ পৃথক হয়ে বিশুদ্ধ চিদ্রূপে আত্মপ্রকাশ করে।"

"বিবেকখ্যাতির চরম উদ্দেশ্য প্রকৃতি হতে পুরুষকে পৃথক করে কৈবল্যে স্থাপিত করা। কিন্তু ইহা প্রথমে খুবই কঠিন কারণ যোগী প্রকৃতি হতে

পুরুষকে পৃথক করবে কি উপাদান নিয়ে? কারণ যোগী স্বয়ং সৃষ্টির অন্তর্গত বলে তার উপাধি পুরুষ ও প্রকৃতির উভয়ের দ্বারা মিশ্র। এখানে সাধক বা যোগী বলতে এমন একটি জিনিস বুঝায় যার মধ্যে প্রকৃতিও আছে আবার পুরুষও আছে। ইহাই বুদ্ধিতত্ত্ব। ইহা প্রকৃতি নহে আবার শুদ্ধ পুরুষও নহে। সাধন করতে করতে হঠাৎ যোগীর একটা flash উদয় হয় বিদ্যুৎচমকের মতো। এই যে প্রকাশ ইহা পুরুষের স্বরূপজ্যোতি। বুদ্ধির এমন কোনো ক্ষমতা নাই যার দ্বারা সে প্রকৃতির দর্শন করে আবার এমনও কোনো ক্ষমতা নাই যার দ্বারা শুদ্ধ পুরুষকে দর্শন করে, কারণ—পুরুষ স্বয়ং-প্রকাশ। এই স্বরূপজ্যোতিতে পুরুষের স্বরূপটি চেনা যায় এবং সঙ্গে সঙ্গে প্রকৃতির তিন গুণের স্বরূপও দেখতে পাওয়া যায়। এভাবে পুরুষ ও প্রকৃতির দর্শন ঘটে যায়। তারপর ধর্ম্মমেঘ সমাধি হয় ও পুরুষ ক্রমশঃ প্রকৃতি হতে পৃথক হয়ে পড়ে। বিবেকখ্যাতির উদয়—পরাবৈরাগ্য, এবং তাদের নিরোধ—চিত্তের প্রলয় ও পুরুষ কেবলীভাব ধারণ করে স্বরূপস্থিত হয়। বুদ্ধির চির অবদমন হয়। ইহা হলো বিবেকখ্যাতি ও বিশুদ্ধ পরাবৈরাগ্যের দ্বারা চিত্তের মহাপ্রলয় ও পুরুষের স্বরূপাবস্থিতিরূপ কৈবল্যলাভ।"

মহামহোপাধ্যায় গোপীনাথজী এই কৈবল্যকে খণ্ডকৈবল্য বলে বর্ণনা করে গিয়েছেন। তিনি বলেন "গুণ সম্বন্ধ হতে পৃথককৃত যে আত্মসাক্ষাৎকার বা স্বরূপস্থিতি তা আত্মরূপে হয় না, গুণবর্জিত আত্মরূপে হয়। ইহা আত্মার কেবল অবস্থার দ্যোতক। ইহা আত্মরূপে আত্মসাক্ষাৎকার নহে; ইহা নির্গুণ আত্মার স্বরূপসাক্ষাৎকার। আত্মভাবের উদয় হয় না—কেবলীভাব থাকে; কারণ চিদ্রূপা আত্মশক্তির বিকাশের অভাব।

কৈবল্যভাবে যাঁরা স্থিতি লাভ করেছেন তাঁরা মায়াতীত—ত্রিগুণাতীত। এই সকল যোগী কৈবল্যপ্রাপ্ত হয়ে মায়াতীত স্থিতি অবশ্য লাভ করে থাকেন। এই সব সাধকের আত্মজ্ঞান 'আত্মা বিশুদ্ধ চিৎস্বরূপ' ইহাতেই পর্যবসিত হয়। কিন্তু আত্মা যে অখণ্ড চিৎস্বরূপ হয়েও আনন্দস্বরূপ—ইহা তাদের বোধে আসে না। ইহারা বিদেহস্থিতি লাভ করেন। দেহ ইন্দ্রিয় মন হতে এরা মুক্ত। সাধারণতঃ ইহাদের অভাববোধ নাই কারণ প্রাকৃতিক অভাব উদিত হবার কোন কারণ নাই। তাঁরা সর্বত্র অখণ্ড প্রকাশ ব্যাপ্ত রয়েছে দেখতে পান, তবে ঐ প্রকাশের মধ্যে যে আনন্দ লুপ্ত রয়েছে তা বুঝতে পারেন না—ইহাদের ধাম কৈবল্য ধাম এবং এই কৈবল্য খণ্ডকৈবল্য।'

মনে রাখতে হবে চিৎ শুদ্ধ হলেও প্রকৃতি হতে চিরমুক্ত হলেও পুরুষ স্বরূপে স্থিত হওয়া সত্ত্বেও নিজেকে আমি বলে চিনতে পারে না। অবিবেক অবস্থায় অস্মিতারূপে আমিজ্ঞান অবশ্যই ছিল, যা সম্প্রজ্ঞাত সমাধির

পরিসমাপ্তি কালে উপলব্ধিগোচর হয়ে থাকে। সেই আমিজ্ঞানের সহিত খণ্ড-ঐশ্বর্য জড়িত রয়েছে। বিশুদ্ধ ঐশ্বর্যও নহে, বিশুদ্ধ আত্মস্বরূপের জ্ঞানও নহে। বিবেকখ্যাতির ফলে যে চিৎসত্তার প্রকাশ হয় তা কেবলাবস্থাপন্ন হলেও আত্মার স্বরূপজ্ঞান নহে। প্রকৃতির ও অবিদ্যার চিরবিচ্ছেদের পর যে প্রকাশের উদয় তা প্রকাশস্বরূপ হলেও নিজেকে প্রকাশরূপে চিনতে পারে না। যে প্রকাশে আত্মা নিজেকে আমিরূপে চিনতে পারে না সে প্রকাশ অনন্ত বা অবাধিত হলেও পূর্ণ অহংরূপে ভগবৎস্বরূপে তার পরিণতি ঘটতে পারে না। অহন্তারূপী চিৎশক্তির উন্মেষ উহাতে নাই—উহার পূর্ণতা তো দূরের কথা। কেবলী পুরুষ স্থূলদেহাদি হতে মুক্ত হলেও জন্মমৃত্যুচক্রের অতীত হলেও পূর্ণতালাভের পথে অগ্রসর হতে পারে না, যদি প্রারম্ভে শুদ্ধবিদ্যারূপা ভগবৎ কৃপা প্রাপ্ত না হয়। এই কৃপা প্রাপ্তির পর হইতেই যোগপথের আরম্ভ। "স্বাতন্ত্র্য আর বোধে ব্যবধান হলে বিশ্বসৃষ্টি হয়, ইহাতে অজ্ঞানের আবির্ভাব হয়। অতএব মুখ্যজ্ঞান শুদ্ধবিদ্যা। সদগুরু এই শুদ্ধবিদ্যা সঞ্চারের দ্বারাই জীবকে শিবত্বে প্রতিষ্ঠিত করতে পারেন। অনাত্মায় আত্মবোধ যেমন অজ্ঞান, তেমনি আত্মায় অনাত্মবোধ অজ্ঞানপ্রসূত। আত্মায় আত্মবোধই মুখ্যজ্ঞান। এই জ্ঞানের নাম পূর্ণাহন্তাজ্ঞান—যে জ্ঞানে জীব আপনাকে পরমশিবরূপে—অথবা পরমেশ্বররূপে—অনুভব করতে পারে, কেবল ত্রিগুণ অথবা মায়া থেকে মুক্ত রূপে নয়।" পাতঞ্জল যোগদর্শনে যে যে গুপ্ত যোগপথ আছে তার বর্ণনা প্রসঙ্গে শ্রীগোপীনাথজী বলেন:

"আর একটি অবস্থা আছে। যোগিগণ উহা অস্মিতা সমাধির ভূমি থেকে লাভ করে থাকেন। এই ভূমিতে মধুমতী অবস্থার উদয় হয়। ইহা কতকটা পরীক্ষার ভূমি। অস্মিতার জ্যোতি শুদ্ধ হলে উহার একটা অপূর্ব বিকাশ অবস্থা লাভ করে, তখন অনেক সিদ্ধ যোগী-ঋষি-দেবতা সেই সাধকের নিকট উপস্থিত হয় এবং তাহাকে বিভিন্ন প্রকার শক্তি ও ঐশ্বর্য্যের দ্বারা প্রলুব্ধ করে। ইহা একটি বিঘ্নস্বরূপ। কারণ ইহাতে সাধকের অহংকার বৃদ্ধি পাওয়ার সম্ভাবনা থাকে। সমগ্র বিশ্বের বিভিন্ন প্রকার দেবদেবী সিদ্ধগণ সাধকের নিকট উপস্থিত হয়, নিজ নিজ শক্তি প্রদর্শন করার প্রয়াস পায়। ইহা একটি আশংকার কথা। প্রলোভনে পতিত হওয়া অসম্ভব নহে। এই দুটি আশংকা নিবৃত্ত হলে অস্মিতাজ্যোতিটি নির্মল হয়। সত্তা দেহ ইন্দ্রিয় সব শুদ্ধ হয়। তখন ইচ্ছা কার্যে পরিণত হয়, সংযমের আবশ্যকতা থাকে না। পরে ধীরে ধীরে এক কলা করে ঐ শক্তির বিকাশ হয়। এইভাবে পঞ্চদশ ষোড়শ কলা পর্যন্ত বিকাশ হয়। ঐ শক্তি যোগীর সহিত অভিন্ন। এইভাবে সমগ্র শক্তি তার সহিত অভিন্ন হয়। তখন যোগী শিবত্ব অনুভব করে ও

লাভ করে। ইহাই যোগের পথ। পুরুষরূপী আত্মার শিবরূপে রূপান্তর ঘটে।"

পূর্বে জীবাত্মা বা চিদণু বা শুদ্ধবিদ্যারূপা গুরুকৃপা বা ভগবৎ কৃপার প্রাপ্তির পর যে যোগ পথের প্রারম্ভ হয় বলেছি সে বিষয়ে এবার একটু বিশদ বর্ণনা করবো। প্রথমেই বলে নিই যে পাতঞ্জল যোগদর্শনে নিত্যসিদ্ধ পরমেশ্বরকেই গুরুরূপে গ্রহণ করা হয়েছে তথাপি তাঁর সঙ্গে তাদাত্ম্যলাভের ক্রম উহাতে প্রদর্শিত হয় নি। অবশ্য একথা সত্য যে পাতঞ্জল প্রদর্শিত যোগমার্গে সাংখ্যের ন্যায় কৈবল্য স্বীকৃত হলেও নিত্যসিদ্ধ পরমেশ্বরকে স্পর্শ করার কৌশল অবশ্য আছে, যা সংক্ষেপে পূর্বে আপনাদের কাছে বর্ণনা করেছি।

আত্মশক্তির বিকাশ কিভাবে হয়? ইহার উত্তরে আচার্যদেব বলেন—:

"আত্মশক্তির বিকাশ বা যোগপথের আরম্ভে সদ্‌গুরুর শুদ্ধবিদ্যারূপা মহানুগ্রহের প্রয়োজন। এই অনুগ্রহ প্রাপ্ত হলে আত্মা শুধু কেবলরূপে নিজেকে দর্শন করে না কিন্তু অহংরূপে দর্শন করে। ইহাই মহাশক্তির খেলা। এই প্রকার আত্মদর্শন সিদ্ধ হলে এরই নাম হয় পরমাত্মদর্শন কারণ এই স্থিতিতে পরমাত্মাকে দর্শন করা আর নিজেকে দর্শন করা একই কথা। মূলে এক ভিন্ন দুই নেই অথচ অচিন্ত্যচিদ্রূপা—আত্মশক্তির প্রভাবে সর্বভাবে নিজেকে দেখতে পাওয়া যায়। আত্মা যখন শক্তিসম্পন্ন তখন শক্তির প্রকৃতি অনুসারে সমগ্র বিশ্বও ভাসমান হয়। মায়াশক্তির দিক হতে আলোচনা করলে বুঝতে পারা যায় আত্মদর্শনে সমগ্র মায়িক জগতেরও দর্শন হতে পারে কারণ জীবমাত্রই আত্মার তটস্থশক্তি। বিশ্বজগৎ যেমন আত্মার বহিরঙ্গ শক্তি হতে উদ্ভূত তেমনি জীবজগৎও তটস্থশক্তি হতে উদ্ভূত। তদ্রূপ আত্মদর্শনের সঙ্গে সঙ্গে অনন্ত নিত্যধামের দর্শন হতে পারে। কারণ নিত্যধাম সকল আত্মার অন্তরঙ্গ বা স্বরূপশক্তির অন্তর্গত। তবে ইহারা নিত্য হলেও আত্মশক্তিরই বিলাস। এই স্বরূপশক্তি সংবিৎ, সন্ধিনী ও হ্লাদিনী নামে বর্ণিত। যোগীর পূর্ণ আত্মদর্শনে কিছুই উপেক্ষিত বা বাদ যায় না।"

ভগবদনুগ্রহে ও সদ্‌গুরুর কৃপায় শুদ্ধবিদ্যাই বিশুদ্ধ অহংরূপে উদিত হয়। এই কৃপা প্রাপ্তির পর হইতেই অহন্তারূপী চিৎশক্তির উন্মেষ-প্রারম্ভ এবং যোগপথেরও আরম্ভ হয়। যোগ বলতে এখানে পাতঞ্জল যোগ মনে করিও না কারণ পাতঞ্জলযোগে যোগের আভাস থাকিলেও উহা সাধনমার্গ তাহাতে সন্দেহ নাই। ওখানে কৃপার উন্মেষ কোথায়? ভগবদনুগ্রহের কোনো স্থান নাই। অহন্তা বিশুদ্ধ-চিত্তসত্তাকে অবলম্বন করে উদিত হয়—স্থূল—সূক্ষ্ম কারণরূপী দেহকে অবলম্বন করে নয়—তবে নিরালম্বও নয়। সদগুরু প্রদত্ত দীক্ষার সময়ে জীব যে অপ্রাকৃত বিশুদ্ধ সত্ত্বময় বৈন্দব দেহ

প্রাপ্ত হয় এই দেহই চৈতন্যের আধার। জ্ঞানশক্তি, ক্রিয়াশক্তি সমবেত ভাবে চৈতন্য নামে অভিহিত হয়। জ্ঞান শুদ্ধ ও পূর্ণ কিন্তু ক্রিয়া বিকাশশীল। শুদ্ধবিদ্যার উদয়ে তাতে পূর্ণ অহংরূপে জ্ঞান পূর্ণই থাকে কিন্তু উহার অভিব্যক্তি হয় ক্রিয়ার দ্বারা ক্রমশঃ। যেমন যেমন ক্রিয়ার বিকাশ হয় ঠিক সেই মাত্রাতেই জ্ঞানের স্ফুরণ হয়। জ্ঞানে এই ক্রমিক স্ফুরণের তাৎপর্য এই যে ক্রিয়াশক্তির বিকাশের সঙ্গে সঙ্গে অহন্তার জ্ঞান হতে ইদন্তার ভাব স্খলিত হতে থাকে। এই প্রক্রিয়া ক্রমশঃ অগ্রসর হলে অহন্তা বাড়তে থাকে এবং ইদন্তা তদনুপাতে কমতে থাকে। চরম অবস্থায় অহন্তা পূর্ণ হয়ে যায় এবং ইদন্তা কিছুই থাকে না। ইহাই পূর্ণ অহন্তার আবির্ভাব ও শ্রীভগবানের স্বরূপের উন্মেষ। এই স্বরূপে যে বোধ উদিত হয় তা ক্রিয়ার সঙ্গে নিত্য জড়িত। জ্ঞান ও ক্রিয়া এস্থলে অভিন্ন হয়ে প্রকাশিত হয়। এর নাম পূর্ণাহন্তা যা পরমশিবের নিত্য সহচর। পূর্ণত্বের অভিব্যক্তিস্থলে আত্মা বৈন্দব শরীর—যা বিশুদ্ধ মহামায়াত্মক সত্তার দ্বারা নির্মিত তা পরিত্যাগ করে শাক্ত স্বরূপে অধিষ্ঠিত হয়, যা চিদাত্মক ও চিন্ময় মহাশক্তিভাবাপন্ন। এস্থলে দেহ চিন্ময়, ইন্দ্রিয় চিন্ময়, সবই চিদানন্দে পরিপূর্ণ তথাপি ইহা শক্তিপদবাচ্য। শিব যেমন শক্তিহীন থাকেন না তেমন আত্মা স্বরূপদেহ হতে পৃথক থাকে না তবে এস্থলে দেহ ও আত্মার কোনো পৃথক্ ভাব নাই। উভয়ে সমরস। যদি transformation এর দিক থেকে বিচার করো তবে দেহের ইহাই চরম বিকাশ। ইহাকে ইচ্ছা করলে সচ্চিদানন্দময় দেহ বলতে পার। ইহা দেহ হয়েও আত্মা, আত্মা হয়েও শিব, শিব হয়েও শক্তি, শক্তি হয়েও শিব। শাক্ত ইহাকে পরাসংবিৎ বা মহাশক্তি বলেন। শৈব ইহাকে পরমশিব বলেন। প্রকৃত ভগবদনুগ্রহ হলে যোগী নিজেও ভগবৎস্বরূপ প্রাপ্ত হয়ে যায়—তখন যোগী অনুভব করেন একমাত্র আমিই আছি—অনন্তরূপে, অনন্তনামে, অনন্তভাবে। দ্বিতীয় কিছুই থাকে না। অথচ জগতে সবই থাকে। কাল থাকে না—অখণ্ড চৈতন্য অহংরূপে যাতে বিশ্ব নিরন্তর স্ফুরিত হচ্ছে। বিবেকমার্গে এই স্থিতি পাওয়ার সম্ভাবনা নাই কারণ উহার মূলে পরমেশ্বরের পরম অনুগ্রহের অভাব যা যোগপথের চরম পাথেয়।" (বিজিজ্ঞাসা)

এখানে কেউ মহামহোপাধ্যায়জীকে প্রশ্ন করেন যে কেবলী আত্মারা কি কোনোদিন এই স্থিতি লাভ হতে পারবে না—তার উত্তরে কবিরাজ মহাশয় বলেন:

"সিদ্ধ যোগী হন—ভক্ত হন সাধক ভক্ত হন কদাচিৎ কারুর সাক্ষাৎ হলে এই সকল কেবলী আত্মা অবশ্য যাঁরা ভাগ্যবান তাঁরা অসাধারণ ব্যাকুলতা লাভ করেন। এই সব কেবলী আত্মাসমূহ এতদিন পর্যন্ত আপনাতে আপনি সন্তুষ্ট ছিলেন কারণ জাগতিক অভাববোধ তাদের মিটে গিয়েছে কিন্তু ভগবদ্ধাম হতে

সমাগত বা গমনশীল ভক্ত যোগীর আত্মাকে দেখার সঙ্গে সঙ্গে বিরাট অভাববোধ তাদের জেগে ওঠে। ভক্তি হ্লাদিনী-শক্তির স্ফুরণ থেকে হয়, তাই ইহা কেবলী আত্মার হৃদয়কে স্পর্শ করে—কারণ প্রত্যেক আত্মার অন্তরের অন্তরতম তলে ভক্তিবীজ নিহিত আছে, এতদিন তা উদ্বুদ্ধ হয় নি—তাই হ্লাদিনী শক্তির মহিমা বুঝতে পারে নি। প্রকৃত ভক্তদর্শনে সুপ্ত ভক্তিভাব জেগে ওঠে এবং আত্মা ভক্তি আস্বাদনের জন্য ভগবদ্ধামে প্রবেশ করে, হ্লাদিনী শক্তি সম্ভূত ভাবদেহপ্রাপ্ত হয়। প্রত্যেক কেবলী আত্মা যে ঐ সুযোগ প্রাপ্ত হবে তার কোনো কথা নেই। যার সুপ্তভাবের উদ্বোধের কাল সমাগত হয়েছে তারই এরূপ হয়ে থাকে। সময়ান্তরে অন্যেরও এরূপ হতে পারে। ভাব জাগ্রত হলে আত্মা কখনও বিদেহ থাকতে পারে না। সে নিজের ভাব অনুসারে দেহ গ্রহণ করে। (বিজিজ্ঞাসা ৪০—৪১)

কর্ম ও জ্ঞানের ন্যায় ভাবেরও একটা রাজ্য আছে। সেই ভাবরাজ্যের দর্শন ও সঙ্গে সঙ্গে অনন্ত ভাবের ভাবুক ও রসিকবৃন্দের দর্শন মহাভাবের বিকাশ না হলে হয় না। মহাভাব হ্লাদিনী শক্তির ব্যাপার। হ্লাদিনী একদিক দিয়ে সন্ধিনী ও সংবিতের নির্য্যাসরূপা। সুতরাং হ্লাদিনী শক্তি সমন্বিত আত্মার দর্শন—আত্মার পূর্ণ-দর্শন বলে একহিসেবে গণ্য হতে পারে—যা ভক্তিযোগের চরম বিকাশ।

শক্তিবিরহিত রূপেও আত্মদর্শন হতে পারে—এখানে বিরহিত ফলে অনন্তশক্তি আত্মাতে অন্তর্লীনভাবে রয়েছে—অভিব্যক্তি নাই। এই দর্শন স্বয়ং-প্রকাশ কূটস্থ ব্রহ্মসাক্ষাৎকারের নামান্তর। (বিজিজ্ঞাসা ২২—২৪)

হঠযোগ সমীক্ষা

যাঁরা হঠযোগের অনুশীলন করেছেন তাঁরা জানেন যে হঠযোগের মূল কথাই হোলো চন্দ্রসূর্যকে একাবস্থাপন্ন করা। তন্ত্রের সাংকেতিক ভাষায় 'হ' কার ও 'ঠ' কার চন্দ্র ও সূর্য্যের বাচক। সুতরাং 'হ' কার ও 'ঠ' কারের যোগ বলতে চন্দ্র ও সূর্য্যের একীকরণ বুঝতে হবে। পরিভাষা ভেদে ইহাই ইড়া ও পিঙ্গলা নাড়ীর অথবা প্রাণ ও অপান বায়ুর সমীকরণ নামে আখ্যাত হয়ে থাকে।

হঠযোগিগণ বলেনঃ বৈষম্যই জগতের উৎপত্তির ও দৃশ্যমানতার মূল কারণ, সৃষ্টিবীজ ইহাই। এই বিরুদ্ধ শক্তিদ্বয় পরস্পর পরস্পরকে উপমর্দন করে স্থিতিরূপে নিষ্ক্রিয়ভাবে বর্তমান থাকে তাহাই সমত্ব—তাহাই যোগ। এই শক্তিদ্বয়কে নাম দেওয়া হয় শিবশক্তি, পুরুষপ্রকৃতি উমামহেশ্বর ইত্যাদি। জীবদেহে প্রাণ ও অপান এই বিরুদ্ধ অথচ পরস্পর সম্বদ্ধ শক্তিযুগলের বিকাশ

দেখতে পাই। প্রাণ ও অপান উভয় উভয়কে আকর্ষণ করে আবার প্রত্যাকর্ষণও করে থাকে। উভয় মিলে এক হতে চায় অথচ পারে না, কারণ প্রাণ যে অনুপাতে জেগে ওঠে অপান সেই অনুপাতে সুপ্ত হয়ে যায়। পক্ষান্তরে অপানের উদয়ের অনুপাতে প্রাণ নিষ্ক্রিয় হয়ে যায়। কোনো সময়ে সমজাগ্রত না থাকার দরুণ পরস্পর মিলিত হতে পারে না। প্রাণ বা অপানকে জাগিয়ে যদি যথাক্রমে অপান বা প্রাণকে উদ্বুদ্ধ করে তার সঙ্গে মিলিত করা যায় তবে অবশ্যই উভয়ের সাম্য হতে পারে; কিন্তু সাধারণতঃ তা হয় না। অসাম্যের স্বাভাবিক শ্বাস-প্রশ্বাসই পূরক ও রেচক এবং উভয়ের সমীকরণ কুম্ভক। যতক্ষণ শ্বাস-প্রশ্বাসের ব্যাপার হয় ততক্ষণ ইড়া-পিঙ্গলার মার্গ ক্রিয়াশীল থাকে। শ্বাস-প্রশ্বাস সমান হলে সুষুম্নার দ্বার খুলে যায়। অতএব প্রাণ অপানের সাম্যতা, ইড়া-পিঙ্গলার সমতা বা নিষ্ক্রিয়তা, সুষুম্নাদ্বার উন্মোচন সমানার্থক। সুষুম্নাপথই যোগপথ—মধ্যপথ—শূন্যপদবী—ব্রহ্মনাড়ী। চন্দ্র ও সূর্যকে যদি প্রকৃতি ও পুরুষ মনে করা যায় তাহলে চন্দ্র ও সূর্যের মিলনকে প্রকৃতিপুরুষের—আলিঙ্গন বুঝতে হবে। এই আলিঙ্গন ভিন্ন শূন্যপথ খুলতেই পারে না। আর শূন্যপথ খোলামাত্রই প্রকৃত শূন্যে স্থিতি-লাভ হয় না—কারণ শূন্যতাও আপেক্ষিক। হঠযোগিগণ এই শূন্যকে বলেন অতিশূন্য মহাশূন্য ইত্যাদি। বিশুদ্ধ শূন্যই নির্বাণপদ—এখানে কামনা-বাসনা, ক্লেশ বা কর্মাশয় নাই। এখানে থাকে কি? তখন এক অদ্বয় তত্ত্ব থাকে। তবে তাকে তত্ত্ব না বলে তত্ত্বাতীত বল্লে ভাল হয়। শিবশক্তি সামরস্য হয়ে ঐক্যলাভ না করলে সমতারূপ নিরঞ্জণতা শূন্যতা প্রাপ্ত হওয়া যায় না। হঠচার্য্যগণ সহস্রারস্থ মহাবিন্দুতে এই মহামিলন অনুভব করেন। তৎপ্রসূত রসধারায় নিজেকে আপ্যায়িত করেন। মূলাধারস্থ কুণ্ডলিনী যখন ইড়া ও পিঙ্গলা নামক নাড়ীদ্বয়ের সংঘর্ষজনিত সমীকরণের ফলে জাগ্রত হয়ে অগ্নি-শিখার ন্যায় উত্থিত হয় তখন স্বভাবতঃই ঊর্ধ্বমুখ হয়ে সরল পথে ধাবিত হয়। ঐ উত্থানকালে ইতস্ততো বিক্ষিপ্ত শক্তিরাজি চারিদিক হতে আকুঞ্চিত হয়ে আসে ঐ ধারায় পতিত হয়। ঐ সব শক্তিদ্বারাই জগতের যাবতীয় পদার্থ স্তরে স্তরে নির্ম্মিত হয়েছে ও অনুভূত হয়ে থাকে। ঐ গুলি উপসংহৃত হওয়ার সঙ্গে সঙ্গে তদ্‌রচিত ও তৎপ্রকাশিত জগজ্জাল ইন্দ্রজালের ন্যায় বিলীন হয়ে চারিদিক মহাশূন্যে পরিণত হয়। এই প্রকার ক্রমশঃ লোক-লোকান্তর সংহারানলে দগ্ধ করে করে অঙ্গীভূত করে নাদরূপা মহাশক্তি কুণ্ডলিনী সিংহনাদ করতে করতে ওপরে উঠতে থাকেন। এর ফলে ভূত ও চিত্ত সংহৃত হয়, ষট্‌চক্র ভেদন হয় ও আজ্ঞাচক্রের ঊর্ধ্বে স্থিতি হয়। পরে সেখান হতে অতি সূক্ষ্ম পথ ধরে চৈতন্যশক্তিরূপে প্রকাশমানা কুণ্ডলিনী—চৈতন্যসমুদ্রে পরমশিবের বক্ষে মিলবার জন্য ধাবমানা হন। তদাশ্রিত জীব তাঁরই আকর্ষণে

তাঁরই সঙ্গে চলতে থাকে। তার আর পৃথক সাধন থাকে না। সে আশ্রিত ও শরণাগত রূপে নিঃশঙ্ক মাতৃ অংকে বিরাজ করতে থাকে। যখন সহস্রারে পরমশিবের সঙ্গে কুন্ডলিনী যুক্ত হন তখন বিচিত্র আনন্দের উদয় হয়। জীব তার আস্বাদন করে। শিবশক্তির মিলন ভিন্ন আনন্দের অভিব্যক্তি হতে পারে না। মহাবিন্দুতে যখন এই মিলনের সূত্রপাত হয় তখনও দুটি থাকে। পরে ক্রমশঃ বিন্দুদ্বয় এক মহাবিন্দুতে পরিণত হয়। এই মহাবিন্দু অখন্ড পরমানন্দময় এবং যুগল ভাবাপন্ন হয়েও অদ্বয়। (ভারতীয় সাধনার ধারা ৮১-৮২)

হঠযোগের সাধন প্রণালীকে সিদ্ধপথ যোগপথ বা সরলপথ বলে। ইহাকে কুন্ডলিনীযোগ বলে বলা যায়। বায়ু মধ্য পথে গমন করলে চিত্ত বৃত্তিহীন হয়ে শূন্যাকার ধারণ করে। মনপ্রাণ উভয়ই সুষুম্না আশ্রয় করে ব্রহ্মরন্ধ্রের অবকাশে নিরুদ্ধ হয়—এবং জ্ঞানের উদয় হয়। মধ্যপথ উন্মীলিত হলে কালের বিক্রম থাকে না। ইড়া-পিঙ্গলায় কালসংস্কার মার্গ তখন অবরুদ্ধ থাকে এজন্য সুষুম্নাকে কালের ভোক্ত্রী বলা হয়। মন ও প্রাণ স্থির হলে বিন্দু স্থির হয়। বিন্দুর স্থিরতা হতেই কায়সিদ্ধি বা পিন্ডসিদ্ধির আবির্ভাব হয়। ইহা পাতঞ্জল যোগদর্শনের বজ্রসংহননরূপ কায়সমাং। বিন্দুসিদ্ধি বা দেহসিদ্ধি ব্যতিরেকে মহাশক্তির সহিত সংযোগ লাভ করা সম্ভবপর নহে। বস্তুতঃ ভূতশুদ্ধি ও চিত্তশুদ্ধি ব্যতীত উপাসনার অধিকার জন্মাতে পারে না। আধার পক্ক না হলে—ধারণাশক্তি না থাকলে বিরাট চৈতন্যের সম্বন্ধ হয় না—হলেও আত্মালোপ অবশ্যম্ভাবী। সিদ্ধদেহ যোগী—জরা ও মৃত্যুর অতীত। (ভারতীয় সাধনার ধারা ৯৩-৯৪)

কালের বক্রগতির উর্ধ্বে উঠতে পারলেই অজর হয় আর কালের গতি স্তম্ভন হলে জন্মমরণ কেটে যায়। চন্দ্রকলারূপ বিন্দু ক্ষরিত কালচক্রে পতিত হয়। কালাগ্নি তাকে শোষণ করে, গ্রাস করে, জরামৃত্যু-এর ফল। বিন্দুর অক্ষরভাব প্রাপ্ত হলে চন্দ্রের ষোড়শীকলা বা অমৃতকলাতে বিলীন হয়। একে স্কন্ধসিদ্ধি বলে। জরা না থাকার দরুণ সিদ্ধদেহ—রূপলাবণ্যযুক্ত ও সোম-কলায় পূর্ণ থাকে। দেহ স্থির—বজ্রবৎ সুদৃঢ় হয়। এই কায়সিদ্ধির ব্যাপারে নাথযোগিগণ প্রচুর প্রচার করেছেন এবং ইহা ভারতীয় যোগসাধনের একটি গৌরবের বিষয়। যতক্ষণ জড় ও চেতনে পৃথক ভাব থাকবে ততক্ষণ পর্যন্ত দেহসিদ্ধির আশা নাই। তা আকাশকুসুমমাত্র। সিদ্ধদেহ ও আত্ম-স্বরূপের বাস্তবিক ভেদ নাই। অথচ দেহসিদ্ধি ভিন্ন আত্মস্বরূপের উপলব্ধি হয় না। যে কর্ম্মকৌশলে দেহ ও আত্মার এই কল্পিত ভেদ নিরস্ত হয় এবং মৌলিক অভিন্নতা প্রতিষ্ঠিত হয় সেই সাধন প্রণালীকে সিদ্ধগণ 'যোগ' বলে বর্ণনা করেছেন। যোগ ব্যতিরেকে পরাবস্থা অসম্ভব।

আদিনাথ বলেন:

যোগোমার্গাং পরো নাস্তি নাস্তি শ্রুতৌ স্মৃতৌ।

বিবেকমার্তণ্ড বলেন ঃ

যোগশাস্ত্রং পঠেন্নিত্যং কিমন্যৈঃ শাস্ত্রবিস্তরৈঃ। পিণ্ডসিদ্ধিই যোগ-মার্গের সাধনাগত বৈশিষ্ট্য ও অসাধারণতা। জ্ঞানমার্গের সহিত যোগ-মার্গের ইহাই প্রভেদ। জ্ঞানমার্গে দেহ পরিপক্ক না হলে প্রারব্ধজয় হয় না। যোগাগ্নিসংস্কৃত দেহ প্রারব্ধের অধীন নহে। যোগবলে কুণ্ডলিনী জাগরিতা হন—চৈতন্যের বা পিণ্ডের আধারভূতা—মধ্যশক্তির বিকাশে দেহসিদ্ধ হয়। প্রারব্ধ ভোগের দ্বারা ক্ষীণ হয়—তত্ত্বজ্ঞান দ্বারা খণ্ডিত হয় না—এজন্যই যোগের এতো মহিমা।

দেহসিদ্ধ না হলে দেহরূপ দর্পণের দোষ নষ্ট হয় না। দেহশুদ্ধির একমাত্র উপায় যোগাভ্যাস। জ্ঞান ও বৈরাগ্য প্রাপ্ত হলেও দোষক্ষয়ের জন্য যোগমার্গ অবলম্বন করা দরকার। বিদ্যার সংস্কারে অবিদ্যা নষ্ট হয়। সঙ্গে সঙ্গে অবিখণ্ডাদি ক্লেশ নষ্ট হয়। ক্লেশ না থাকায় ভোগলিপ্সা থাকে না। সেই সময় যোগাভ্যাস আবশ্যক। দীর্ঘকাল অভ্যাসের ফলে চিত্তনিরোধ, স্বরূপ প্রাপ্তি—এবং যোগীর অণিমাদি সিদ্ধি মুক্তির বাধক হয় না। যোগহীন জ্ঞান বা জ্ঞানহীন যোগ—মুক্তির সাধন নহে। জ্ঞান খড়্গ, যোগ যুদ্ধ ও বীর্যস্বরূপ এবং মোক্ষ জয়লাভ। যোগমার্গে পূর্ণতা লাভ করলে যে স্বাভাবিক আত্মবিভূতির আবির্ভাব হয় তা নিত্য ও মহাবীর্য্য। যোগশিখোপনিষদে ইহাকে 'ইচ্ছারূপা' বর্ণনা করা হয়েছে। দীর্ঘকাল সাধনার দ্বারা স্বাত্ম-যোগনিষ্ঠ যোগিগণ এই 'ইচ্ছারূপা' মহাসিদ্ধি লাভ করে থাকেন।

যোগসমীক্ষার বিবেচন শেষ করার পূর্ব্বে মহামহোপাধ্যায়জীর মহাকল্পনা মহাস্বপ্ন অখণ্ডমহাযোগের সম্বন্ধে দু-চার কথা না বলে পারছি না—যদিচ বিষয়টি বাণীর বিষয় নয়—অশুভ কাব্য!

অখণ্ড মহাযোগের সার্থকতা ও সাধনা

অধ্যাত্ম সাধনার আরম্ভ হতে আজ পর্যন্ত ব্যষ্টিভাবে ভগবৎ লাভের সাধনা হয়ে এসেছে। কখনও কখনও সমষ্টির কথা ভাবা হয়েছে সত্য কিন্তু মহাসমষ্টির কথা ভাবা হয় নি। বুদ্ধদেব মহাসমষ্টির কথা ভেবেছিলেন সর্বজীবের দুঃখ দুর্দশার জন্য কেঁদেছিলেন এবং ঐ দুর্দশার হাত থেকে মানবকে রক্ষা করবার কথা বারবার বলেছিলেন এবং তার জন্যে নানাভাবে উপদেশও করেছিলেন। সত্যকারের ভগবান লাভ করতে হলে অখণ্ড সত্তাকে

উপলব্ধি করতে হবে। অখন্ড সত্ত্বার মধ্যেই সমস্ত জীব রয়েছে। অখন্ড মহাযোগের দ্বারাই ঐ অখন্ড সত্ত্বার উপলব্ধি সম্ভব।

ঐ মহামহোপাধ্যায় শ্রীগোপীনাথজী অখন্ড মহাযোগ প্রাপ্তির একমাত্র উপায়—সূর্যবিজ্ঞান বলিয়া ঘোষণা করিয়াছেন। এই মহাবিজ্ঞানের প্রকাশই মহাস্বাতন্ত্র্যের উন্মেষ, নিয়তিলঙ্ঘন এবং কালদমন। ইহাই ভূলোকে পূর্ণাহন্তার বিকাশ ইহাই সমগ্র জগতের কাম্যধন ও আরাধ্য বস্তু।

চিন্তামণির্ভদ্রঘটইঃ সিদ্ধবিদ্যামহৌষধে
ভবেয়ম্ কল্পবৃক্ষশ্চ কামধেনুশ্চ দেহিনাম্ ॥

এই মহাবিজ্ঞানই যাবতীয় কামনার পরিপূরক—চিন্তামণি, ভদ্রঘট, কল্পবৃক্ষ এবং কামধেনু।

এই অখন্ড মহাযোগে সমগ্র জীবজগতের উদ্ধার বলা যেতে পারে, বিশ্বস্থিত অনন্ত ব্রহ্মাণ্ডের উদ্ধার বলা যেতে পারে, সকলের ঐকান্তিক এবং আত্যন্তিক দুঃখনিবৃত্তিই বলা যেতে পারে, ত্রিকালবর্তী ত্রিধাতুস্থ সকল সত্ত্বের সকল তাপের উপশম বলা যেতে পারে—আবার সকলের অবিচ্ছিন্ন আনন্দ-লাভ ও নিখিল প্রাণীর সম্যক ইষ্টসিদ্ধিও বলা যেতে পারে। উহাই বিশ্বাতির বিশ্বব্যাপী নিত্য লীলা এবং অখন্ড রাসমন্ডলে সর্বজীবের প্রবেশলাভ। এ অবস্থায় কেউ পর থাকে না সব আপন হয়ে যায়। আপনার সঙ্গে আপনি খেলে অথচ নিত্যলীলাতে স্থিত। একেই অনন্ত আবার অনন্তের সর্বত্রই একই সত্ত্বা ভাসতে থাকে। তখন কাল নাই, জরা নাই, মৃত্যু নাই, ক্ষুধাপিপাসা নাই, পাপতাপের তারণা নাই, সঙ্কোচ বা পরিচ্ছিন্নতা নাই, আবরণ ও বিক্ষেপময়ী অবিদ্যার খেলা নাই, নাই ত কারুরই নাই। সকলেই সেই মূল অদ্বৈত স্বরূপে বিশ্রান্ত। বিশ্বমায়া চির অস্তমিত।

একটি প্রাচীন ভবিষ্যদ্বাণী আছে— **The last enemy to be conquered is death and then kingdom of God shall be established on earth as it is now in heaven.**

যাঁরা সর্বমুক্তি স্বীকার করেন তাঁরা বলেন—মুক্তির যোগ্যতা সকল জীবেরই আছে। তবে উহার মাত্রাগত তারতম্য আছে। উহাকে কার্যে পরিণত করতে হলে শক্তির আবশ্যকতা হয়। শক্তিই চৈতন্য, শক্তি বিকাশের তারতম্য অনুসারে এই যোগ্যতার সফলতা নির্ণীত হয়। কিঞ্চিৎমাত্র যোগ্যতা থাকলেও চৈতন্য শক্তির উন্মীলন অধিক পরিমাণে হলে তার প্রভাবে ঐ যোগ্যতা কার্যে পরিণত হয়। যদি সকল সুপ্ত জীবকে নির্বিচারে জাগিয়ে তুলতে হয় তাহলে পূর্ণতম চৈতন্যের দ্বারাই তা সম্ভবপর হবে। যদি

কখনও ঐ প্রকার চৈতন্যের পূর্ণাতিপূর্ণ অভিব্যক্তি ধরাতলে সম্ভবপর হয় তাহলে মুক্তির অযোগ্য কেউ কোথাও থাকবে না। অখণ্ড চৈতন্যের দ্বারা সর্বজীবের উদ্ধার সম্ভব হবে।

অখণ্ড মহাযোগের সাধনায় মানুষের আন্তরিক চেষ্টা এবং পরমাত্মার অনুগ্রহ একান্তভাবে প্রয়োজন। পুরুষকার-সাহায্যে ক্রমশঃ তত্ত্বসমূহের ভেদন করতে করতে সর্বোচ্চ শিখরে আরোহণ করে সমগ্রবিশ্বে অধিষ্ঠান করা সম্ভব। ইহা যোগসাধনার একটি ধারা।

অপর ধারায় পরমেশ্বরের মহাকরুণা পেয়ে আপন আশ্রিত সত্ত্বাকে অনুগৃহীত করা। জীবের উপর মহাকৃপার স্ফুরণ পরমেশ্বরের স্বাতন্ত্র্য থেকে হয়। এই কৃপার সাহায্যে নেমে আসে জীবের শিবত্ব। মহাগুরুর প্রভাবে হয় কালের নিবৃত্তি, অখণ্ড পূর্ণব্রহ্মে যোগী প্রবেশ করেন। কিন্তু এখানে একটি গভীর রহস্য আছে, যাহা প্রকাশযোগ্য নয়। মহাশক্তির সঙ্গে তাদাত্ম সিদ্ধ করে স্বয়ং মহাশক্তি সম্পূর্ণ হয়ে প্রেমধনের জন্য অবতরণ করা। মহাশক্তি অবস্থায় পূর্ণ ঐশ্বর্য থাকা সত্ত্বেও মহাপ্রকাশের সাম্য থাকে না। এজন্য স্বাতন্ত্র্যও থাকে না। কিন্তু মহাপ্রেমাবস্থা সিদ্ধ হলে মহাপ্রকাশের সঙ্গে সাম্য আসে। সাম্যে লীন হবার ভয় থাকে না, দুয়ে মিলে এক, আবার স্বাতন্ত্র্য থাকার দরুণ আলাদা হওয়া যায়।

গোপীনাথজীর আশার বাণী

আমাদের দেশে প্রাচীন সাধনায় সাধকের আত্মিক উন্নতি হত। তাঁরা বৈয়ক্তিক আনন্দে ডুবে যেতেন কিন্তু তাঁরা নেমে এসে অকাতরে জনসাধারণের মধ্যে সে আনন্দ বিতরণ করতেন না। ওপর থেকে নীচে নামতে হলে চাই করুণা, চাই প্রেম। পূর্বতন অধ্যাত্ম সাধনায় প্রেমের অভাব ছিল, ঐশ্বর্য সে সাধনার অঙ্গ ছিল। আগামীদিনে প্রেমের রাজ্য প্রতিষ্ঠার জন্য পূর্ণাহন্তা-রূপী চৈতন্যের অভিব্যক্তির জন্য পূর্ববর্ণিত মহাতাদাত্মের একান্ত প্রয়োজন। কালাতীতের অবতরণ কালরাজ্যে হবে। কালরাজ্যের নিবৃত্তির জন্য গুরুর রাজ্য বা কৃপার রাজ্য প্রতিষ্ঠিত হবে। পরে কালরাজ্য রূপান্তরিত হবে গুরুরাজ্যে। প্রেমের রাজ্য আরম্ভ হলে গুরুরাজ্যেরও আর প্রয়োজন থাকবে না। জরা দুঃখ ব্যাধি মৃত্যু প্রভৃতি কিছুই থাকবে না। প্রথমে কালসমুদ্রের মধ্যে কালাতীতরূপে গুরুরাজ্যরূপী দ্বীপের আবির্ভাব হবে। সেই দ্বীপের প্রসার ঘটবে। কালসমুদ্র শুকিয়ে যাবে। সবটাই তখন প্রেমের রাজ্য হবে। তখন একমাত্র আত্মাই অখণ্ড, অনন্ত আনন্দ এবং অনন্ত বিচিত্র স্বরূপ, অনন্ত

বিশেষময়—আবার পূর্ণ অদ্বৈত স্বরূপে বোধময়। এই মহাযোগকে অখণ্ড বলা যায় কারণ ইহা কোন প্রকারেই খণ্ডিত হবার যোগ্য নয়। কারণ সর্ব-বস্তুর অভেদত্ব প্রতিষ্ঠিত হয় কিন্তু আপন স্বরূপ নষ্ট হয় না।

বর্তমান সৃষ্টির মূলে আছে কাম, তার সমাপ্তি হবে প্রেমে। তখন ভগবান লাভ করতে হলে ব্যক্তিগত সাধনার প্রয়োজন হবে না, শুধু উন্মুখতা থাকলেই তাঁকে লাভ করা যাবে। এটাই হবে ভগবৎধাম নিত্য মহারাসলীলা-ভূমি। এর ফলে প্রতিষ্ঠিত হবে সত্যকারের মহা অখণ্ড যোগ, সত্যকারের আধ্যাত্মিক সাম্যবাদ।

পতঞ্জলিসম্মত মুক্তি

অধ্যাপক শ্রীশচীন্দ্রনাথ ঘোষ, এম.এ.

অধুনা শিবসাযুজ্যপ্রাপ্ত আমার পরম পূজ্যপাদ গুরুবর্য 'গোপীনাথ কবিরাজ মহাশয়কে একদিন একান্তে জিজ্ঞাসা করিয়াছিলাম, "আপনি যোগ-দর্শন সম্বন্ধে কিছু লিখিলে বহু লোকের উপকার হইত"। বস্তুতঃ যোগের প্রসঙ্গ চলিতেছিল, তাই ঐ দর্শন সম্বন্ধেই লেখার কথা বলিয়াছিলাম। নতুবা তিনি সর্বজ্ঞ ছিলেন বলিলে অত্যুক্তি হয় না এবং তাঁহার জ্ঞানও গতানুগতিক ছিল না। তিনি প্রাচীন আচার্যগণের অবিরোধে শাস্ত্রীয় কথাই বলিতেন; তবুও তাঁহার প্রত্যেকটা কথাই নূতন বলিয়া মনে হইত এবং শ্রোতৃবৃন্দের মনে বিস্ময় উৎপাদন করিত। এমনই ছিল তাঁহার শাস্ত্রার্থ-সাক্ষাৎকার এবং সেই অর্থ শিষ্য বা শ্রোতৃমনে সঞ্চার করিবার অপূর্ব সামর্থ্য। ভাবের আবেগে একটু সরিয়া আসিয়াছি। এখন ঐ প্রশ্নের জবাবে ফিরিয়া যাই। আমার প্রশ্নোত্তরে তিনি বলেন—"উহা আমি পারিব না, ও বিষয়ে আমার এত বেশী চিন্তা করা আছে যে উহা সারাজীবন লিখিয়াও শেষ করিতে পারিব না।" এই প্রসঙ্গে আরও একটু অবান্তর কথা বলিবার লোভ সম্বরণ করিতে পারিতেছি না। শ্রোতৃমণ্ডলী আমাকে ক্ষমা করিবেন। অপর এক দিন জিজ্ঞাসা করিয়াছিলাম, "আপনি কিছুই লিখিয়া রাখিয়া গেলেন না। কোনও দিন এই বিদ্যা বিলুপ্ত হইয়া যাইবে। ভবিষ্যতে কাহারও কোন উপকারে আসিবে না।" তদুত্তরে বলিয়াছিলেন, "জ্ঞানের সঞ্চারণ সম্বন্ধে, তোমাদের যেরূপ ধারণা আছে, আমি সেরূপ ধারণা পোষণ করি না। কিছু লিখিয়া রাখিলেই তাহা থাকিয়া যায়, নতুবা থাকে না—এই ধারণা যথার্থ নহে। উহার অন্য রাস্তা আছে—যে পথে উহা সঞ্চারণ করে। কিছুই নষ্ট হয় না।"

এই ক্ষুদ্র প্রবন্ধে আমি পাতঞ্জল যোগের একটী বহুবিতর্কিত বিষয় সম্বন্ধে কিছু বলিবার প্রয়াস করিব। বিষয়টী হইতেছে পাতঞ্জল দর্শনের ঈশ্বর স্বীকারের গুহ্যতম কারণ ও তদুপরি প্রতিষ্ঠিত মুক্তির স্বরূপ। এ বিষয়ে আমার পরম-পূজ্যপাদ গুরুমহারাজের একটা বিশিষ্ট সুস্পষ্ট ব্যাখ্যা ছিল। আজ আমি তাহাই আপনাদের সমক্ষে নিবেদন করিব। "মত" না বলিয়া "ব্যাখ্যা" বলিলাম এইজন্য যে এই মত ভাষ্যারূঢ়—ইহা তাঁহার স্বকপোলকল্পিত নহে। ইহা শুধু ভাষ্যারূঢ় তাহাই নহে, সূত্রারূঢ়ও বটে।

তাঁহার প্রদর্শিত পথে আমি যথাস্থানে ঐ সূত্র এবং ভাষ্যাংশ সমুদ্ধৃতিদ্বারা দেখাইব। আমি তাঁহার অতি অযোগ্য শিষ্য; আর বিষয়টী এত জটিল যে আমার এই ধৃষ্টতা না করাই উচিত ছিল। যে সব সূত্র বা ভাষ্যাংশ আমি আমার বক্তব্যের অনুকূলে দেখাইব সেই সব অংশের কোন কোন স্থানে স্বয়ং বাচস্পতি নীরব। কোন অংশে আপাতব্যাখ্যা সমানতন্ত্র সাংখ্যানুগত হইতেছে না, অতএব কষ্টকল্পনা করিতেছেন। কোন অংশে বা বিকল্প ব্যাখ্যাদ্বারা গ্রন্থ লাগাইতেছেন। সর্বতন্ত্রস্বতন্ত্র বাচস্পতি মিশ্রও যেখানে তাঁহার অনন্যসাধারণ প্রতিভা দ্বারা 'ভাষ্যকূট' উদ্ধার করিতে পারিতেছেন না —মনে হইতেছে, সেখানে গুরুপ্রদর্শিত পথে বিচরণ করিলেও আমার ন্যায় অযোগ্য ব্যক্তির প্রবৃত্ত হওয়া অনধিকারচর্চা ভিন্ন আর কি হইতে পারে? মাননীয় কলিকাতা বিশ্ববিদ্যালয়ের উপাচার্য মহাশয়ের অনুরোধ রক্ষা না করা এবং আমারই গুরুপরম্পরাপ্রাপ্ত অভিনব ব্যাখ্যা বিবুধমণ্ডলীর সম্মুখে সমুপস্থাপিত করার সুযোগ পাইয়াও তাহাতে উপেক্ষা প্রদর্শন করা সমুচিত মনে হইল না। অতএব আপনাদের সম্মুখে ঐ বিষয়ে কিছু বলিবার দুঃসাহস অবলম্বন করিতেছি। গুরূপদেশ যেরূপ বুঝিয়াছি তদ্রূপই বলিতে চেষ্টা করিব। আমার ক্লিষ্ট চিত্তে যদি গুরূপদেশ সম্যক্ প্রতিভাত না হইয়া থাকে তবুও সুধীগণ আমাতে দোষদৃষ্টি করিবেন না; কারণ, পুষ্পদন্ত বলিয়াছেন—"অবাচ্যঃ সর্বঃ স্বমতিপরিণামাবধি গৃণন্।"

এখন প্রস্তুত বিষয়ের অবতারণা করি। পণ্ডিতগণ জানেন সাংখ্য এবং পাতঞ্জলযোগ সমানতন্ত্র। তাত্ত্বিক দিক্ হইতে ইহাদের সিদ্ধান্তে বিভেদ বিশেষ নাই এবং নাই বলিয়াই ইহাদের সিদ্ধান্তকে সমানতন্ত্র সিদ্ধান্ত বলা হয়। 'বিশেষ' পদটী দিলাম এইজন্য যে কোন কোন স্থলে ইহাদের সিদ্ধান্তে পার্থক্যও আছে। যেমন একটীস্থল যোগে ঈশ্বরস্বীকার। উভয় দর্শনেরই মৌলিক তত্ত্ব দুইটী—পুরুষ ও প্রকৃতি। ত্রিগুণাত্মিকা জড়া প্রকৃতি এক। কিন্তু চিৎস্বরূপ পুরুষ বহু, এ পর্যন্ত কোন ভেদ নাই। বহু পুরুষের মধ্যে একজন পুরুষকে ঈশ্বর নাম দিয়া যোগে তাঁহার অত্যন্ত প্রাধান্য দেওয়া হইয়াছে। সাংখ্যে ঐ ঈশ্বর স্বীকৃত হন নাই, স্পষ্টোক্তিতেই স্বীকৃত হন নাই। এইজন্য মূলতঃ দুইটিই সাংখ্য মত হইলেও প্রাচীন কাল হইতে না হইলেও, বহুদিন হইতেই লোকমধ্যে একটি নিরীশ্বর সাংখ্য এবং অপরটি যোগ বা সেশ্বর সাংখ্য নামে পরিচিত হইয়া আসিতেছে, যদিও কোন কোন মনীষী দুই-এর মধ্যে ঐরূপ ভেদদর্শন সমীচীন মনে করেন না।

আস্তিক দর্শনে স্পষ্টতঃ যাঁহারা ঈশ্বর স্বীকার করেন তাঁহাদের মধ্যে নৈয়ায়িক প্রমুখে অবস্থিত। ঈশ্বর স্বীকারের পক্ষে নৈয়ায়িক যেসব যুক্তি দেন তন্মধ্যে জগৎকর্তৃত্ব প্রধান এবং প্রথম। অন্যান্য কারণও আছে।

এ বিষয়ে মহানৈয়ায়িক উদয়নাচার্যের কুসুমাঞ্জলিতে অতিবিস্তৃত এবং সুনিপুণ বিচার আছে—সুধীগণ তাহা জানেন। পতঞ্জলি কিন্তু সে দিক্ দিয়া যান নাই। জগৎকর্তৃত্বাদি সাংখ্যমতে ঈশ্বর ছাড়াও ব্যাখ্যাত হইয়া থাকে, যোগমতেও তাহা অসমীচীন মনে করা হয় না। তবে উপজীব্য দার্শনিকদৃষ্টি হইতে সরিয়া যাইয়া পতঞ্জলির ঈশ্বর স্বীকারের প্রয়োজন হইল কেন? এতদুত্তরে বলা যাইবে—গুরুপরম্পরার অবিচ্ছিন্ন ধারা রক্ষার জন্যই যোগে ঈশ্বরস্বীকারের প্রয়োজন হইয়াছে। কুসুমাঞ্জলিতে উদয়ন ঈশ্বরসাধক আটটি হেতু উপস্থাপিত করিয়াছেন, তাহা—

কার্যাযোজনধৃত্যাদেঃ পদাৎ প্রত্যয়তঃ শ্রুতেঃ।
বাক্যাৎ সংখ্যাবিশেষাচ্চ সাধ্যো বিশ্ববিদব্যয়ঃ॥

এই কারিকায় সংগৃহীত আছে। তন্মধ্যে চতুর্থ হেতু 'পদাৎ' অর্থ 'ব্যবহারাৎ'। উদয়ন স্বয়ং উহার ব্যাখ্যায় দৃষ্টান্তোপন্যাস পূর্বক বলিয়াছেন—'পদ্যতে গম্যতে ব্যবহারাঙ্গমর্থোঽনেনেতি বৃদ্ধব্যবহার এবোচ্যতে। অতোঽপীশ্বরসিদ্ধিঃ। তথাহি যদেতৎ পটাদিনির্মাণনৈপুণ্যং কুবিন্দাদীনাং, বাগ্ব্যবহারশ্চ ব্যক্ত বাচাং, লিপি-তৎক্রমব্যবহারশ্চ বালানাং, স সর্বঃ স্বতন্ত্রপুরুষবিশ্রান্তো, ব্যবহারত্বাৎ। নিপুণতর-শিল্পি-নির্মিতাপূর্ব-ঘটঘটনা-নৈপুণ্যবৎ, চৈত্রমৈত্রাদিপদবৎ, পত্রাক্ষরবৎ, পাণিনীয়বর্ণ-নির্দেশ-ক্রমবচ্চেতি'। পতঞ্জলি সাম্প্রদায়িক সিদ্ধান্তের সহিত সুসঙ্গতভাবেই 'ব্যবহার' অর্থাৎ গুরুশিষ্য ব্যবহারকেই ঈশ্বরসিদ্ধির অনুকূলে যুক্তি দেখাইয়াছেন। এই যে যোগপ্রণালীর গুরুপরম্পরা-ব্যবহার ইহাও কোথাও অবশ্য বিশ্রান্ত এবং যেখানে বিশ্রান্ত তিনিই অবিদ্যাদিক্লেশ, কুশলাকুশলকর্ম, কর্মবিপাক এবং তদনুগুণ বাসনাবিনির্মুক্ত, সর্বজ্ঞ, নিত্যমুক্ত এবং সর্বাতিশায়ী ঐশ্বর্যশালী পুরুষবিশেষ, তিনিই ঈশ্বর। প্রশ্ন হইতে পারে এই পরম্পরার অনস্বীকার করিলেই তো আর ঈশ্বরনামক পরম গুরুর স্বীকৃতির প্রয়োজন হয় না, তবে ঈশ্বরস্বীকার করিয়া মূল সাংখ্য হইতে পতঞ্জলি সরিয়া আসিলেন কেন? উত্তরে পাতঞ্জলগণ বলেন—'তাহা হয় না, প্রলয়ের পর নূতন সৃষ্টিতে প্রথম জ্ঞানধর্মোপদেশ কে করিবেন? প্রলয়ে তো গুরুপরম্পরা বিচ্ছিন্ন হইয়া গিয়াছে। আবার গুরু না থাকিলে যোগ-ধর্মের উপদেশ না হয় নাই হইল, তাহাও বলা যাইবে না; কারণ, উহা উন্মত্ত প্রলাপবৎ উপেক্ষ্য। প্রকৃতির প্রবর্তনের মূল প্রয়োজনই হইল পুরুষের ভোগ এবং অপবর্গ-সাধন। ভোগ নানাভাবে সিদ্ধ হইলেও অপবর্গসাধন যোগানুশীলনসাপেক্ষ। যোগানুশীলন গুরু ব্যতিরেকে সম্ভব হয় না।

ফলে পুরুষের অপবর্গই হইবে না এবং প্রকৃতির প্রবর্তনই ব্যর্থ হইবে। এইজন্যই পতঞ্জলি আদি বা অনাদি গুরুরূপে তাদৃশ ঈশ্বর স্বীকার আবশ্যক মনে করিয়াছেন। ঈশ্বরস্বীকারের অনুকূলে এই যুক্তি হৃদয়গ্রাহী হইলেও ইহা খণ্ডনের অযোগ্য—বাদিগণ তাহা মনে করেন না; কারণ সাংখ্যাচার্যগণ ঐ কালানবিচ্ছিন্ন ঈশ্বরস্বীকার না করিয়াও ঐ ব্যবহার সুষ্ঠু ব্যাখ্যা করিয়া থাকেন। আবশ্যকবোধে মুক্তকল্প আধিকারিক পুরুষগণও আসিয়া মুমুক্ষু জীবগণকে যোগধর্ম উপদেশ করেন। স্বয়ং কপিলই নির্মাণচিত্ত গ্রহণ করিয়া জিজ্ঞাসু আসুরিকে তত্ত্ববিদ্যা উপদেশ করিয়াছিলেন। অতএব সম্প্রদায় বিচ্ছিন্ন হইলেও বিদ্যা অবিচ্ছেদেই সংক্রামিত হইয়া থাকে।

ঈশ্বরস্বীকারের আরও একটি প্রয়োজন পাতঞ্জলদর্শনে পরিদৃষ্ট হইয়া থাকে। প্রকৃতি এবং পুরুষের অবিবেকনিবন্ধনই বন্ধ; অতএব, উহাদের বিবেকজ্ঞান নিমিত্ত মুক্তি, ইহা এক প্রকার স্বতঃসিদ্ধ। এই বিবেকজ্ঞান কিরূপে উৎপন্ন হইবে? তদুত্তরে পতঞ্জলি যাহা বলেন তাহার সারসংক্ষেপ এইপ্রকার—সমাধিজ প্রজ্ঞাই বিশুদ্ধতম প্রজ্ঞা। তদ্দ্বারাই অবিবেক অর্থাৎ অশুদ্ধ চিত্তবৃত্তিরূপ জ্ঞান বিনষ্ট করিতে হইবে। এই অশুদ্ধ চিত্তবৃত্তির মূলে আছে অবিদ্যা, অস্মিতা, রাগ, দ্বেষ এবং অভিনিবেশরূপ পঞ্চক্লেশ। এইজন্য এই সকল বৃত্তিকে ক্লিষ্ট বৃত্তি বলে। অহরহ মানব চিত্তে এই সব বৃত্তি উঠিতেছে, তাহা হইতে তদনুরূপ সংস্কার হইতেছে। আবার সংস্কার বিপাক প্রাপ্ত হইয়া পুনঃ বৃত্তি উৎপন্ন করিতেছে—এইরূপেই বৃত্তি এবং সংস্কারচক্র অহর্নিশ আবর্তিত হইতেছে। জীবের আর মুক্তির সম্ভাবনা থাকিতেছে না। এই সকল প্রতিরোধ করিতে হইলে প্রথমে চিত্তকে একমুখী করিবার বা একটিমাত্র বিষয়ে আবদ্ধ রাখিবার চেষ্টা করিতে হইবে। স্তরে স্তরে অর্থাৎ স্থূল বিষয়, সূক্ষ্ম বিষয়, বিষয়গ্রাহক করণ এবং গ্রহীতা এই সব স্তরে ক্রমে চিত্তের একাগ্রতা আয়ত্ত হইলে গ্রহীতৃবিষয়ক যে সমাপত্তি তাহাই চরম সম্প্রজ্ঞাত সমাধি। ইহারই অপর নাম সাস্মিত সমাধি। 'অস্মি' এইরূপ বোধই এই সমাধির বিষয়। এই অহং বোধ শুদ্ধ আত্মবিষয়ক নহে। শুদ্ধ আত্মা পুরুষ। তিনি গ্রাহ্য, গ্রহণ বা গ্রহীতার অতীত। এই গ্রহীতৃপুরুষ বস্তুতঃ ব্যবহারিক আত্মা বা মহান্ আত্মা। বস্তুতঃ ইহাই মহত্তত্ত্ব। ইহা পুরুষ নহে, বুদ্ধিপ্রতিবিম্বিত চৈতন্য বা বুদ্ধিপ্রতিবিম্বিত পুরুষ। এই অবস্থা পুরুষ-প্রকৃতির চরমসংযোগ। ইহার পর আর এই সংযোগ থাকিবে না। পুরুষ স্বরূপপ্রতিষ্ঠ হইয়া পৃথক্ হইয়া যাইবে, চিত্ত তদীয় কারণ মূলা প্রকৃতিতে লীন হইবে। এই যে অস্মিতানাম্নী চরমবৃত্তি ইহা ভাষ্যকারের ভাষায় 'রজোলেশমলাপেত সত্ত্বপুরুষান্যতাখ্যাতি মাত্র'। কারণ

এই জ্ঞানেই পুরুষ যে প্রকৃতিপরিণাম চিত্ত হইতে পৃথক্—ইহা পরিস্ফুটরূপে ভাসমান হয়। ধ্যানাভ্যাস ফলে যথাকথঞ্চিৎ পুরুষ-দর্শনের ফলে পূর্ব হইতেই যোগীর বিষয়ের দোষদর্শনহেতু গুণ-বৈতৃষ্ণ্য বা বৈরাগ্য অভ্যস্ত হইতেছিল। এখন সাস্মিত সমাধিজ প্রজ্ঞা লাভ হওয়াতে বিষয়-বৈরাগ্যও চরম সীমা প্রাপ্ত হইল। ইহাই পরবৈরাগ্য নামক চরম অধ্যাত্মপ্রসাদ। পর পর যোগভূমি লাভে যে জ্ঞানের ক্রমিক উৎকর্ষ বা নানাবিধ ঐশ্বর্য লাভ হইয়া থাকে চিত্তে রজোগুণ কিঞ্চিৎমাত্রায়ও বিদ্যমান থাকাতেই যোগীর উহা প্রীতিকর হইয়া থাকে। রজোগুণ একেবারে না থাকিলে ঐশ্বর্যপ্রিয়তা থাকে না। সাস্মিত সমাধিজ প্রজ্ঞাকে বলা হইয়াছে রজোলেশমলাপেত অর্থাৎ তাহাতে লেশমাত্রও রজোগুণ নাই। অতএব, ঐ প্রজ্ঞা চরম এবং বিশুদ্ধতম হইলেও এবং উহা স্বয়ংই পরম ঐশ্বর্য হইলেও যোগী উহাতে বিরক্ত হন। ভাষ্যকারের ভাষায়—"তাদৃশ জ্ঞানপ্রসাদ লাভ হইলেই যোগী মনে করেন—প্রাপ্তং প্রাপনীয়ম্। ক্ষীণাঃ ক্ষেতব্যাঃ ক্লেশাঃ, ছিন্নঃ শ্লিষ্টপর্বা ভবসংক্রমঃ যস্য অবিচ্ছেদাৎ জনিত্বা ম্রিয়তে মৃত্বা চ জায়তে ইতি"; অতএব, "জ্ঞানস্যৈব পরাকাষ্ঠা বৈরাগ্যম্। এতস্যৈব হি নান্তরীয়কং কৈবল্যম্।" বৈরাগ্যহেতুই যোগী 'তামপি খ্যাতিং নিরুণদ্ধি' অর্থাৎ সেই বিবেকখ্যাতিকেও নিরুদ্ধ করিয়া থাকেন। তখন চিত্তে ঐ নিরোধ সংস্কার উপচিত হইতে থাকে। পরবৈরাগ্যবশতঃ সম্প্রজ্ঞাতও নিরুদ্ধ হয় বলিয়া ঐ সমাধির নাম অসম্প্রজ্ঞাত। সমস্ত ক্লেশবীজ দগ্ধ হয় বলিয়া ইহাকে নির্বীজ সমাধি এবং কোন বিষয়ই প্রকাশ পায় না বলিয়া ইহাকেই অসম্প্রজ্ঞাত সমাধি বলে। এই পর্যন্তই গুণাধিকার বা ত্রিগুণময়ী প্রকৃতির অধিকার। ইহার পর পুরুষ প্রকৃতিবিবিক্ত হইয়া স্বরূপ প্রতিষ্ঠিত হয়। ইহারই নাম মুক্তি। এই স্থলে ভাষ্যকার যে ভাষা প্রয়োগ করিয়াছেন তাহা অত্যন্ত রহস্যময়। আমি গুরূপদিষ্ট পদ্ধতিতে পরে সে বিষয়ের আলোচনার জন্য আবার এই স্থলে ফিরিয়া আসিব।

ক্লেশ নানাবিধ বলিলেও বস্তুতঃ মূলতঃ একমাত্র ক্লেশ অবিদ্যা। অন্যান্য ক্লেশ অবিদ্যারই বিজৃম্ভণ। অবিদ্যা নিরসনে সমর্থ একমাত্র বিদ্যা। ঐ বিদ্যা যোগদর্শনে সমাধিজ প্রজ্ঞা। প্রজ্ঞা দ্বারা অবিদ্যা উৎপাটিত হইবে এবং পরবৈরাগ্যহেতু পরাবিদ্যারূপ পরাপ্রজ্ঞাও চিরতরে প্রশান্ত হইয়া প্রকৃতিলীন হইবে, পুরুষও স্বরূপস্থ হইবে—ইহা বলা হইল। অতএব দেখা যাইতেছে সমাধি অবলম্বন না করিলে যোগীর মোক্ষলাভের কোন সম্ভাবনা নাই। সমাধি দুই প্রকার—সম্প্রজ্ঞাত এবং অসম্প্রজ্ঞাত। অসম্প্রজ্ঞাত সম্প্রজ্ঞাতের বিনাশরূপ; অতএব, অসম্প্রজ্ঞাত অধিগত করিতে হইলে সম্প্রজ্ঞাতের অধিগম অবশ্যম্ভাবী। আবার সমস্ত চিত্ত এক বিষয়ে কেন্দ্রীভূত করিতে না পারিলে সম্প্রজ্ঞাতও অধিগত হইবে না। এই যে এক বিষয়ে চিত্তের আভোগ বা

ব্যাপৃততা—ঐ বিষয় কি? পতঞ্জলি বলেন—প্রথমে অভ্যাস এবং বৈরাগ্য দ্বারা সমাধিপ্রতিপক্ষ বিক্ষেপ নিরুদ্ধ করিতে হয়। বিক্ষিপ্ত চিত্তকে একবিষয়ে ব্যাপৃত করার জন্য তিনি কয়েকটি সাধনের উল্লেখ করিলেও পরিশেষে বলিয়াছেন—"যথাভিমতধ্যানাদ্ বা" অর্থাৎ যাঁহার যেরূপ সুবিধা হয় সেইরূপ ঘট পট মঠ যে-কোন একটি বিষয় বাছিয়া লইলেই চলিবে। আবার ঈশ্বরকেও একতত্ত্বাভ্যাসের জন্য একটি আলম্বনরূপে নির্দিষ্ট করিয়া দিয়াছেন। তাহা হইলে দেখা যাইতেছে ঈশ্বরকে আলম্বন করিলে সমাধি (সম্প্রজ্ঞাত) সিদ্ধ হইবে। না করিলে যে হইবে না—তাহা নহে। অতএব সমাধিসিদ্ধির জন্য যোগদর্শনে ঈশ্বরস্বীকার অত্যাবশ্যক নহে—ইহা বুঝা যাইতেছে। এস্থলেও দেখিতেছি, নিরীশ্বর সাংখ্য হইতে নিতান্ত প্রয়োজনবশতঃই পৃথক্ হইবার জন্য পতঞ্জলি ঈশ্বরস্বীকার করিলেন—তাহা বলা সমীচীন হইবে না। এখানেও ঈশ্বরস্বীকারের প্রয়োজন গৌণই হইয়া পড়িতেছে। আরও একটি কথা এস্থলে বলা প্রয়োজন। যে কোন অভিমত বিষয়ে ধ্যানাভ্যাসদ্বারা একাগ্রতা অবলম্বন এবং ঈশ্বরে মনঃসমাধানদ্বারা একাগ্রতা অবলম্বন—এই উভয়ের মধ্যে ঈশ্বরে একাগ্রতাভ্যাস করিতে পারিলে অতি শীঘ্র সমাধিসিদ্ধি হইয়া থাকে—ইহা পতঞ্জলি বলিয়াছেন। অসম্প্রজ্ঞাতসমাধি লাভের প্রতি যোগিগণের যে উপায় নির্দিষ্ট হইয়াছে তাহার ক্রম এই প্রকার—শ্রদ্ধা, বীর্য, স্মৃতি, সমাধি এবং তদনন্তর তজ্জাত প্রজ্ঞা। এই উপায় অবলম্বন করিয়া সব যোগীর তুল্যকালে তুল্যফল লাভ হয় না; তাহার প্রতি কারণ অভ্যাস এবং বৈরাগ্যের তারতম্য। সংবেগের অর্থাৎ অভ্যাস-বৈরাগ্যের তীব্রতা যেরূপ হইবে, ফললাভও তদনরূপ শীঘ্রতর হইবে। এই নিমিত্ত পতঞ্জলি যোগিগণের মধ্যে নয়টি ভাগ করিয়াছেন, তাহা এইরূপ—মৃদূপায়, মধ্যোপায় এবং অধিমাত্রোপায়। তন্মধ্যে আবার মৃদূপায় মৃদুসংবেগ, মধ্যসংবেগ এবং তীব্রসংবেগ ভেদে ত্রিবিধ। এইরূপে অপর দুই উপায় অবলম্বনকারী যোগীর প্রত্যেকের ত্রিবিধ ভেদে ষড়্‌বিধভেদ হইয়া থাকে। মোট এই নববিধযোগীর সংবেগের তীব্রতমতাই আসন্নতম সমাধি লাভের হেতু। তারপর ভাষ্যকার স্বয়ংই জিজ্ঞাসা করিয়াছেন—"কিমেতস্মাদেবাসন্নতমঃ সমাধির্ভবতি অথাস্য লাভে ভবতি অন্যোঽপি কশ্চিদুপায়ো ন বেতি।" এই প্রশ্নের জবাবেই যেন সূত্রকার বলিলেন—'ঈশ্বরপ্রণিধানাদ্ বা'। অর্থাৎ ঈশ্বরপ্রণিধান হইতেও আসন্নতম সমাধিলাভ হইয়া থাকে। ঈশ্বরপ্রণিধান অর্থ ঈশ্বরের ভক্তি বিশেষ। প্রণিধান অর্থ 'ভক্তিবিশেষ'—ইহা স্বয়ং ভাষ্যকারই বলিয়াছেন। অন্যত্র তিনি বলিয়াছেন—"ঈশ্বরপ্রণিধানং সর্বক্রিয়াণাং পরমগুরাবর্পণম্ তৎফলসন্ন্যাসো বা"। বস্তুতঃ প্রণিধান অর্থ সামান্যতঃ ভক্তি। কর্মার্পণ, কর্মফলসন্ন্যাস এবং এইরূপ আরও অবান্তর বহু ব্যাপার, ঐ এক সামান্য-

ভক্তিরই নানাবিধ প্রপঞ্চ। ভক্তিদ্বারা কিরূপে সমাধি সিদ্ধ হইয়া থাকে তদ্বিষয়ে ভাষ্যোক্তি "ভক্তিবিশেষাৎ আবর্জিত ঈশ্বরস্তমনুগৃহ্ণাতি অভিধ্যানমাত্রেণ। তদভিধ্যানাদপি যোগিন আসন্নতমঃ সমাধিলাভঃ ফলঞ্চ ভবতীতি"। ইহার অর্থ—ঈশ্বরের অভিধ্যান হইতেই যোগীর সমাধি এবং তৎফল লাভ হইয়া থাকে। ভক্তি দ্বারা ঈশ্বর আবর্জিত অর্থাৎ অভিমুখ হইয়া থাকেন এবং ইচ্ছা করেন "আমার শরণাগত এই ভক্তের অভিমত ফল লাভ হউক।" এইরূপ ইচ্ছাবিশেষই ঈশ্বরের অভিধ্যান। তাহা হইতেই যোগী কৃতকৃতার্থ হইয়া যায়। বিক্ষেপনিবারণার্থ যে একতত্ত্বাভ্যাস উপদিষ্ট হইয়াছে সেই একতত্ত্বাভ্যাসের বিষয় ঈশ্বরও হইতে পারেন; কারণ, পৃথগ্‌ভাবে সূত্রাকার বীতরাগচিত্তেও একতত্ত্বাভ্যাস উপদেশ করিয়াছেন। ঈশ্বরও বীতরাগ পুরুষ। অতএব তাহা একতত্ত্বাভ্যাসের বিষয় হইবে না কেন? সেই দৃষ্টিকোণ হইতে দেখিলে অবশ্য ভক্তির প্রশ্ন উঠিবে না, তাহা হইতে তীব্রসংবেগ না থাকিলে সমাধিও আসন্নতম হইবে না। এইরূপে দেখা গেল ঈশ্বরে ভক্তিযোগ অর্পিত হইয়া সমাধির হেতু হইলে তাহার কিঞ্চিৎ বৈশিষ্ট্যও আছে, যদিও আপাততঃ ফলে বৈশিষ্ট্য হইবে এরূপ মনে হইতেছে না। অবশ্য আমার গুরূপদিষ্ট ক্রমে ফলেও বৈশিষ্ট্য হইবে—এরূপ আমি এই প্রবন্ধে দেখাইতে চেষ্টা করিব। তাহাই ঈশ্বরস্বীকারেরও পতঞ্জলির মুখ্য উদ্দেশ্য; কিন্তু যদিও সাংখ্যের সহিত সমানতন্ত্র হওয়াতে এবিষয়ে অত্যন্ত স্পষ্টোক্তি নাই, কিন্তু অতি সুস্পষ্ট ইঙ্গিত আছে। এই ইঙ্গিত সূত্রেও আছে, ভাষ্যেও আছে—তাহা ক্রমশঃ উদ্ধৃতি দ্বারা দেখাইতেছি।

সমাধিপাদের পঞ্চম সূত্রের ভাষ্যে আছে—'তদেবম্ভূতং চিত্তম্ অবসিতাধিকারম্ আত্মকল্পেন ব্যবতিষ্ঠতে প্রলয়ং বা গচ্ছতীতি'। আমি ইতঃপূর্বে এই ভাষ্যাংশ সম্বন্ধেই বলিয়াছি—এই স্থলীয় ভাষ্যকারের ভাষা অত্যন্ত রহস্যময়। এই অংশের আক্ষরিক অর্থ হইল—এইপ্রকার যে চিত্ত, যাহার অধিকার অর্থাৎ পুরুষের ভোগ এবং অপবর্গার্থ-প্রবৃত্তি শেষ হইয়াছে তাহা আত্মার ন্যায় [আত্মকল্প = আত্মবৎ বিশুদ্ধ হইয়া অবস্থান করে] থাকে; অথবা মূলা প্রকৃতিতে বিলীন হয়। টীকাকারগণ 'আত্মকল্পেন ব্যবতিষ্ঠতে' এই অংশে বিশেষ কোন গুরুত্ব আরোপ করেন নাই। বাচস্পতিমিশ্র বলিয়াছেন 'তদেবম্ভূতং চিত্তং নিরোধাবস্থং সংস্কারশেষং ভূত্বাত্মকল্পেনাবতিষ্ঠতে ইত্যাপাততঃ, প্রলয়ং বা গচ্ছতীতি পরমার্থতঃ।' অর্থাৎ নিরোধাবস্থচিত্ত আপাতদৃষ্টিতে আত্মসদৃশ হইয়া অবস্থান করে। বাস্তবিকপক্ষে কিন্তু স্বীয় কারণ মূলা প্রকৃতিতেই বিলীন হইয়া যায়। দুইটি কল্পের মধ্যে একটি 'আপাততঃ' অপরটি 'পরমার্থতঃ'—এইরূপ বিভাগ নির্হেতুক। সাংখ্যীয় দৃষ্টিতে ঐ বিকল্পের সমাধান দুষ্কর। তাই

বাচস্পতিকে ঐরূপ কল্পনা করিতে হইয়াছে। বাচস্পতি ব্যতীত অপর টীকাকারগণও কেহ উহার বিশেষ কোন তাৎপর্য আছে—তাহা মনে করেন নাই। ইদানীন্তন প্রখ্যাত পণ্ডিতগণের মধ্যে হরিহরানন্দ আরণ্য নিঃসন্দেহে সকলের প্রমুখে বিদ্যমান। তিনি ব্যাখ্যা করিয়াছেন—"লৌকিক দৃষ্টিতে মুক্ত চিত্তকে নিজের মূল কারণ অব্যক্তে লীন বলিয়া অনুমিত হইবে। আর পরমার্থ দৃষ্টিতে অর্থাৎ দুঃখপ্রহাণের দৃষ্টিতে যখন ত্রিবিধ দুঃখের অত্যন্ত নিবৃত্তি হয়, তখন তাহার পুনরায় আর ব্যক্তভাব হওয়ার সম্ভাবনা থাকে না বলিয়া চিত্ত প্রলীন বা অভাবপ্রাপ্তের ন্যায় হয়। চিত্ত তখন ত্রিগুণরূপে থাকে, কেবল দুঃখকারণ দ্রষ্টৃদৃশ্যসংযোগেরই অভাব হয়"—এই ব্যাখ্যাও কল্পিত। মূলে এইরূপ 'পরমার্থ', 'লৌকিক' ইত্যাদি বিভাগের কোন ইঙ্গিতই নাই। আর ভাষ্যকার অত্যন্ত স্বল্পভাষী, একটি শব্দ যদি পর্যাপ্ত হয় তবে তিনি বোধসৌকর্যার্থও দুই শব্দ ব্যবহার করেন না, একটি বাক্য তো দূরের কথা। প্রাচীনভাষ্যের মধ্যে যোগভাষ্যই অত্যন্ত স্বল্প গ্রন্থ। এমন সংক্ষিপ্ত অথচ সারগর্ভ ভাষ্য আর দ্বিতীয় নাই। ইহার সারবত্তা সম্বন্ধে আমার গুরুমহারাজের উক্তি— "World literature-এ দুই-চারিটি গ্রন্থের মধ্যে ইহা অন্যতম"। আরণ্যক মহাশয়ের ব্যাখ্যাও কতকটা বাচস্পতির অনুগামী। তাৎপর্যের দিক্ দিয়া কিঞ্চিৎ বৈলক্ষণ্য থাকিলেও ঐ লৌকিক পারমার্থিক ভেদ বাচস্পতিরই কল্পনামূলক। আবার পূর্ণচন্দ্র বেদান্তচঞ্চু মহাশয় তাঁহার গ্রন্থে লিখিয়াছেন—অক্লিষ্ট বৃত্তি ও অক্লিষ্টসংস্কারের দ্বারা চিত্তের অধিকার (কার্যারম্ভ) অবসান (শেষ) হইলে চিত্ত আত্মার ন্যায় নির্ধর্ম, স্বচ্ছভাবে অবস্থান করে; পরিশেষে প্রলয় অর্থাৎ প্রকৃতিতে লীন (বিনষ্ট) হইয়া যায়। স্পষ্টই এখানে দেখা যাইতেছে তিনি 'বা' অর্থ 'চ' করিয়াছেন এবং আত্মকল্পে অবস্থান এবং প্রলীন হওয়ার মধ্যে পৌর্বাপর্যই ঐ অংশের অর্থ—ইহা বুঝাইতে চেষ্টা করিয়াছেন। বেদান্তচঞ্চু মহাশয় বিশেষ কোন কল্পনার আশ্রয় করেন নাই—ইহা তাঁহার ব্যাখ্যার গুণ, তবে 'বা' অর্থ 'চ' করিবার স্বাধীনতা লইয়াছেন। অবশ্য 'বা' অর্থ 'চ' হয় না তাহা নহে। সংস্কৃত সাহিত্যে উহার নজীর আছে। সেখানে গত্যন্তর না থাকাই হেতু থাকে। এখানেও অবশ্য গত্যন্তর আছে বেদান্তচঞ্চু মহাশয় তাহা মনে করেন নাই। সে দিক্ দিয়া তিনি পর্যনুযোজ্য না হইলেও বলা যাইবে ভাষ্যকারের শৈলীর সহিত যাঁহার পরিচয় আছে তিনি নিশ্চয়ই বলিবেন—"আত্মকল্পেন ব্যবতিষ্ঠতে" ইহা সাধারণ সাংখ্যীয় দৃষ্টিতে সম্পূর্ণ অনর্থক। যে কোন বৃত্তিই অন্ততঃ উৎপত্তি, স্থিতি, লয়—এই ত্রিক্ষণাবলম্বী। তন্মধ্যে লয়ক্ষণ স্থিতিক্ষণের পরবর্তী হইবেই—ইহা ভাষ্যকার বলিবেন কেন? আর 'আত্মকল্পেন ব্যবতিষ্ঠতে' এই স্থলে স্থাধাতুর প্রয়োগ যেমন তাৎপর্যবহ,

তেমনই 'বি' উপসর্গের প্রয়োগে সেই তাৎপর্যের আরও দৃঢ়তা সম্পাদন করিয়াছেন। অতএব, মনে হয় ভাষ্যকার ইচ্ছাপূর্বকই 'ব্যবতিষ্ঠতে' পদটির প্রয়োগ করিয়াছেন। প্রচলিত মতে চিত্ত থাকে না, প্রলীন হয়। তাহারই প্রতিবাদে যেন বলিতেছেন 'না, প্রলয়ের বিকল্পে চিত্ত থাকে'। শুধু থাকে তাহাই নহে, বিশেষরূপেই থাকে। যদি কেহ বলেন ইহাও তো কল্পনা, এই কল্পনা আবার সাম্প্রদায়িক মতবিরোধী; অতএব, অত্যন্ত অনুপাদেয়। তবে বলিব—না, এই কল্পনা সমূলা। ইহার মূলে সূত্রভাষ্যের সুস্পষ্ট ইঙ্গিত আছে। তাহাই সম্প্রতিকার আলোচ্য বিষয়।

যোগমতে ঈশ্বরও পুরুষবিশেষ। সাধারণ পুরুষের সহিত তাঁহার বৈলক্ষণ্য এই যে তিনি ক্লেশ, কর্ম, কর্মবিপাক এবং কর্মাশয় হইতে মুক্ত। সাধারণ পুরুষ অনাদিকাল হইতে এই সব বন্ধনে বদ্ধ। তবে কি মুক্ত হইলে পুরুষ ঈশ্বর হইয়া যাইবে? তাহাও বলা যায় না; কারণ, বহু ঈশ্বর হইলে জগদ্ব্যাপারে নানা অসুবিধা দেখা দিবে—ইহা ছাড়াও চিত্ত বিগম হইলে ঐশ্বর্য কাহাকে অবলম্বন করিয়া প্রকাশ পাইবে? ঐশ্বর্য তো গুণধর্ম। পুরুষ নির্গুণ। যদি বলা যায় অনন্ত ঐশ্বর্যবিশিষ্ট বলিয়াই তিনি ঈশ্বর; আর এখনই বলা হইল ঐশ্বর্য গুণধর্ম। তবে তো ঈশ্বর মুক্ত—একথাই অত্যন্ত অযৌক্তিক। এতদুত্তরে ভাষ্যকার বলিয়াছেন 'স তু সদৈব মুক্তঃ, সদৈব ঈশ্বরঃ'। 'সদৈব মুক্তঃ' ইহার অর্থ—কালানবচ্ছিন্ন মুক্ত পুরুষ অর্থাৎ পূর্বে কখনও তাঁহার বন্ধ ছিল না, বর্তমানেও নাই, ভাবিকালেও তাঁহার বন্ধ হইবে না। তেমনি তাঁহার অনন্ত ঐশ্বর্যও কালানবচ্ছিন্ন, তিনি অনাদিকাল হইতেই ঈশ্বর আছেন এবং অনন্ত কাল পর্যন্ত ঈশ্বর থাকিবেন। এখন স্বভাবতঃই প্রশ্ন হইবে—ঐশ্বর্য যদি গুণধর্ম হয়, তবে তাহা প্রকৃতি বা প্রাকৃতকে অবলম্বন করিয়াই থাকিবে। চিত্ত প্রাকৃত বা প্রকৃতিবিকার। তাহাতে গুণ থাকিতে পারে। সেই চিত্ত যদি ঈশ্বরের থাকে, তবে তিনি মুক্ত—ইহা কিরূপে বলা যাইবে? কারণ, চিত্তবিগমই তো মোক্ষ। ইহার উত্তরে সুস্পষ্ট ভাষায় ভাষ্যকারকে বলিতে হইয়াছে—'প্রকৃষ্টসত্ত্বোপাদানাদীশ্বরস্য শাশ্বতিক উৎকর্ষঃ' অর্থাৎ প্রকৃষ্টসত্ত্ব বা প্রকর্যযুক্ত সত্ত্বগুণ বা তাদৃশ সাত্ত্বিক চিত্ত থাকাতেই ঈশ্বরের সদাকালীন সর্বাতিশায়ী ঐশ্বর্য। 'প্রকৃষ্টসত্ত্বোপাদানাৎ' এই একটি পদ দ্বারাই তিনি বহু বক্তব্য ব্যক্ত করিয়াছেন। পূর্বে বলিয়াছি ভাষ্যকার অত্যন্ত স্বল্পভাষী। এই প্রকৃষ্টসত্ত্ব সম্বন্ধে অন্য কোথাও বিস্তার করিয়াও কিছু বলেন নাই, কিন্তু, ইহা বুঝিবার কোন উপায় নাই—তাহাও নহে। এখানকার যে সমস্যা তাহা ভারতবর্ষীয় প্রত্যেক মোক্ষশাস্ত্রেরই প্রায় সমান সমস্যা। শাক্ত, শৈব, বৈষ্ণব আগমে ইহার বহু বিস্তার আছে। মহাভারত, ভাগবতাদি ইতিহাস পুরাণে আছে। বেদান্তসূত্রের শঙ্করভাষ্য ভিন্ন প্রায়

অন্যান্য সব ভাষ্যেই আছে এবং বিশেষভাবে আছে চৈতন্যসম্প্রদায়ের গোস্বামিগ্রন্থে। যেখানে ইহা অপ্রাকৃত শুদ্ধসত্ত্ব নামে অভিহিত হইয়াছে। শৈব শাক্তাদি আগমে ইহারই নামান্তর বিন্দু। সে সব বিস্তৃত আলোচনার স্থলও ইহা নহে। প্রকৃতস্থল বুঝিবার পক্ষে অত বিস্তৃত বিবরণের প্রয়োজনও এখানে নাই। একই সমস্যা, একভাবেই সমাধান হইয়াছে, তাই বোধসৌকর্যার্থ ঐ শুদ্ধসত্ত্বের কিঞ্চিৎ আলোচনা প্রয়োজন। মহাযানী নানা নিকায়ে, বিশেষতঃ বজ্রযানে, এই জাতীয় সমস্যা এবং সমাধান পরিদৃষ্ট হয়। গুরুমুখে শুনিয়াছি অভারতীয় ধর্ম, খৃষ্টান মুসলমান প্রভৃতির মধ্যেও ইহার আলোচনা আছে। ঐ সব ধর্মীয় মূল গ্রন্থ এবং বহু সুপণ্ডিত সাধক বিরচিত নানা প্রকরণ-গ্রন্থের উল্লেখপূর্বক তিনি এ বিষয়ে সবিস্তার সুদীর্ঘ আলোচনা করিতেন।

ভাষ্যকারের প্রকৃষ্ট সত্ত্বকে অন্য শাস্ত্রীয় পরিভাষায় অপ্রাকৃত শুদ্ধসত্ত্ব বলিয়াছি। প্রকৃষ্ট সত্ত্ব এবং শুদ্ধসত্ত্ব প্রায় সমার্থক। অপ্রাকৃত বিশেষণটি যে বিবেচনায় অন্যত্র প্রযুক্ত আছে সেই বিবেচনায় এখানেও তাহার প্রয়োগ নিয়ম-প্রাপ্ত; কারণ, প্রকৃষ্ট সত্ত্ব বলিলে বুঝিতে হইবে রজঃ এবং তমোলেশ-শূন্য সত্ত্বগুণ। সাংখ্যীয় সিদ্ধান্ত হইতেছে যে কোন গুণই অন্য গুণের অন্ততঃ ন্যূনতম স্পর্শ ব্যতিরেকে ব্যক্ত থাকিতে পারে না, অব্যক্ত হইয়া যায়। তাহাই যদি হইল তবে তাদৃশ সত্ত্বগুণ ঈশ্বরে কোন্ ঐশ্বর্য বিস্তার করিবে? এইজন্য অন্যান্য শাস্ত্রে ঐ সত্ত্বগুণকে অপ্রাকৃত বলা হয়। উহার সহিত প্রাকৃত সত্ত্বের কোন সম্পর্ক নাই। উহা ঈশ্বরের শক্তি পরিণামবিশেষ। রজস্তমোলেশশূন্য সত্ত্ব প্রলীন না হইয়া পুরুষবিশেষের উপাধিরূপে থাকিয়া যায় বলাতেই বুঝা যাইতেছে এই সত্ত্ব প্রাকৃত সত্ত্ব নহে। রজস্তমোশূন্য হওয়াতে বিশুদ্ধ, এবং অব্যক্তে লীন না হওয়াতে অপ্রাকৃত—ইহা বলিতেই হইবে। এখন প্রশ্ন হইতেছে প্রকৃষ্ট সত্ত্বগুণের উপাদানে যদি ঈশ্বর ঐশ্বর্য বিস্তার করিয়াও মুক্ত থাকিতে পারেন, তবে কোন পুরুষ যদি তাদৃশ সত্ত্বগুণবিশিষ্ট হইয়া কৈবল্য প্রাপ্ত না হইতে চান এবং ঈশ্বরতত্ত্ব অবলম্বন করিয়া ঈশ্বরবৎ মুক্ত হইতে চান, তবে তিনি তাহা পারিবেন কি না? উত্তরে, পারিবেন না—এরূপ বলার উপায় নাই; কারণ, ঐ রাস্তা একটু স্বতন্ত্র। এখনই বলিলাম "ঈশ্বরতত্ত্ব অবলম্বন করিয়া মুক্ত হইতে চান"—যাহার অর্থ ভক্তিদ্বারা ঈশ্বরপ্রণিধানবশতঃ সমাধিলাভ করিয়া মুক্ত হইতে চান। এই সমাধি এবং তজ্জাত প্রজ্ঞালাভ ঈশ্বরানুগ্রহবশতঃ হইয়া থাকে—ইহা সুস্পষ্ট ভাষায় ভাষ্যকার বলিয়াছেন; কোন হেঁয়ালি রাখেন নাই। "ঈশ্বরস্তমনুগৃহ্লাতি অভিধ্যানমাত্রেণ"। এই অভিধ্যান যদি হয় "এই পুরুষ আমাকে অবলম্বন করিয়া মুক্ত থাকুক, ইহার বিশিষ্ট চিত্ত চিতিশক্তিরূপে

ইহাতেই থাকুক" তবে সেই ঈশ্বরসংকল্পে বাধা দিবে কে? এখন পুনঃ প্রশ্ন হইবে তাদৃশ পুরুষগণ এক এক জন ঈশ্বর হইবেন, ফলে পতঞ্জলির এক কালানবচ্ছিন্ন ঈশ্বর মানিবার প্রয়োজনই ব্যর্থ হইবে। তাহা হইবে না; কারণ, এই পুরুষের ঐশ্বর্য যখন ঈশ্বরাভিধ্যাননিমিত্ত, তখন বলিতে হইবে জগদ্‌ব্যাপারে বিশৃংখলার আশংকায় তাদৃশ অভিধ্যানই ঈশ্বরের হইবে না। ঈশ্বর এক ভিন্ন দুই নাই। নানা শাস্ত্রে, নানা সম্প্রদায়ে তাঁহার বিভিন্ন নাম, বর্ণনা থাকিলেও তিনি একই। সূত্রে সামান্যতঃ ঈশ্বরসিদ্ধির কথা বলা হইয়াছে, বিশেষ বিবরণ শাস্ত্র হইতে জানিবে। এবিষয়ে ভাষ্যোক্তি—"তস্য সংজ্ঞাদিবিশেষপ্রতিপত্তিরাগমতঃ পর্যন্বেষ্যা"। (১।২৫) এই সমস্যা বহু শাস্ত্রে বহু সম্প্রদায়ে আছে। সমাধানও পৃথক্ পৃথক্ আছে। দ্বৈত শৈবাগমে পশু (জীব) মুক্ত হইলে একেবারে পতি (শিব) হইয়া যায় না। তবে পশুর শিবসাম্য হয়—যাহাতে জগদ্‌ব্যাপারে শিবসাম্যপ্রাপ্ত মুক্তগণের স্বাধীনতা থাকে না। এখানে অর্থাৎ যোগদর্শনেও বলা আছে যোগবিভূতি-সম্পন্ন পুরুষের ঐশ্বর্যের অবধি না থাকিলেও মূল ঈশ্বরের সংকল্পজাত কোন পদার্থের বিপর্যাস তাহাদের দ্বারা হয় না, যদিও ঐ বিপর্যাসসামর্থ্য তাহাদের অনস্বীকার্য। "শক্তোঽপি পদার্থবিপর্যাসং ন করোতি"—ইহাই ভাষ্যকারের উক্তি।

এ যাবৎ বিচারে যাহা পাইলাম তাহাতে 'আত্মকল্পেন ব্যবতিষ্ঠতে প্রলয়ং বা গচ্ছতি'—এই উক্তি দ্বারা ভাষ্যকার বিকল্প ব্যবস্থারই সমর্থন করিয়াছেন ইহা বুঝা যায়। এখন জিজ্ঞাসা হইবে কোন্ চিত্ত প্রলীন হইবে এবং কোন্ চিত্ত আত্মবৎ স্বচ্ছ হইয়া পুরুষেই অবস্থান করিবে—ইহার বিনিগমক কিছু আছে কি? উত্তরে বলা যাইবে বিশেষ কোন বাসনা না থাকিলে তীব্র বৈরাগ্যবশতঃ সব চিত্তই কারণে প্রলীন হইবে। আর ভক্তির বাসনাবশতঃ কাহারও ঈশ্বরসাদৃশ্য লাভে মুক্তির অভিলাষ থাকিলে তিনি তাদৃশ মুক্তিই লাভ করিবেন—ইহাতে অসামঞ্জস্যের কিছু নাই। বাহুল্যভয়ে স্রোতোভেদ ধরিয়া আলোচনা এই প্রবন্ধে সম্ভব হইবে না। শুধু মাত্র গৌড়ীয় বৈষ্ণব সম্প্রদায়ের সিদ্ধান্ত কিঞ্চিৎ আলোচনা করিলে এবিষয়ের সুস্পষ্ট একটা ধারণা হইবে আশা করি।

ভারতীয় সাধক সম্প্রদায় প্রধান ভাবে দুই শ্রেণীতে বিভক্ত। বৈদিক ধারার সাধককেই আমি সম্প্রদায়ী বলিতেছি। কবীর, নানকাদি পন্থীরা এতদ্ বহির্ভূত। বেদানুগত এবং ব্রহ্মসূত্রের কোন না কোন ভাষ্যকারকে অবলম্বন করিয়া যে ধারা প্রবর্তিত আছে তাহাদিগকেই সম্প্রদায়ী বলার রীতি সাধুসমাজে চলিয়া আসিতেছে। নানকাদি প্রবর্তিত ধারাকে সাধারণতঃ পন্থ বলা হয়। ইহা ছাড়াও আগমিকগণ আছেন। তাঁহাদের মধ্যে নানা

ভেদবিভক্ত শৈব সাধকগণ আছেন। বৈষ্ণবগণও মূলতঃ আগমিক, কারণ, তাঁহাদেরও উপজীব্য কোন না কোনওরূপে পাঞ্চরাত্র আগমই বলিতে হইবে। আগমিকগণ আবার কেহ কেহ ব্রহ্মসূত্রের আগমানুযায়ী কোনও ভাষ্যকেই প্রমাণ মনে করেন। এইরূপে দেখা যাইতেছে সর্ববিধ সাম্প্রদায়িক সাধকগণকে স্থূলতঃ বেদানুগত বলিতে বাধা নাই। স্থূলতঃ বলিলাম এইজন্য যে সূক্ষ্ম বিচারে এজাতীয় বিভেদ অবাস্তব। এমন আগমিকও আছেন যাঁহারা মনে করেন আগমই চরম প্রমাণ; বেদ আগমের প্রথম সোপান। নানাবিধ ক্রমিক আগমিক আচারের মধ্যে বেদাচার প্রথম। সকলাগমমর্মজ্ঞ অভিনব গুপ্ত এই মত বিশেষভাবে বিবেচনা করিয়া সমর্থন করিয়াছেন। তাঁহার মতে যতক্ষণ পশু-বাসনা থাকে ততক্ষণই সাধকের শাস্ত্রান্তরে শ্রদ্ধা ও তদ্‌বিধি অনুষ্ঠানে রুচি থাকে। যাহা হউক ঐ বিচার এস্থলে অবান্তর। প্রসঙ্গতঃ কিঞ্চিৎ দিগ্‌দর্শন করিতে হইল। এখন আবার দ্বিবিধ সাম্প্রদায়িক সাধকের প্রসঙ্গে ফিরিয়া যাই। ইহাদের মধ্যে একদিকে হীনযানী বৌদ্ধ সহ শঙ্কর ভগবৎপাদ একল। অন্যদিকে প্রধানতঃ বৈষ্ণব সাধকগণ। শৈব শাক্ত প্রভৃতি সাধক সমাজও শঙ্করসিদ্ধান্ত বিরোধী হইয়া বৈষ্ণব সাধকগণের সহিত সমশ্রেণীভুক্ত। আচার্য শঙ্করের সহিত ইহাদের বিভেদ পরতত্ত্বের স্বরূপ বিষয়ে। পরতত্ত্ব চিৎস্বরূপ—এ বিষয়ে কাহারও মতভেদ নাই—মতভেদ তাঁহার সহিত শক্তির সম্বন্ধ লইয়া। আচার্য শঙ্করের মতে পরতত্ত্ব বা ব্রহ্ম নির্বিশেষ, তাঁহাতে যে শক্তির খেলা কল্পিত হয়, ঐ শক্তি স্বয়ং 'সদসদ্‌ভ্যাম্ অনির্বচনীয়া'; অতএব, মিথ্যা। অপর সকল মতেই ব্রহ্মের শক্তি তাঁহার স্বরূপাধায়িকা, অতএব, উহা ব্রহ্মের ন্যায়ই সত্য। উহা ব্রহ্মের সহিত একেবারেই অভিন্না, অথবা ভেদাভেদ সম্বন্ধে বিদ্যমান। এবিষয়ে যুক্তিতর্কের অবতারণা নিরর্থক। এখানে সিদ্ধান্তমাত্র কথিত হইল।

উপরের উক্তি হইতে বুঝা যাইতেছে ভক্ত সম্প্রদায় সকলেই শক্তিবাদী। ভগবান্ সচ্চিদানন্দস্বরূপ। তাঁহার স্বরূপাধায়িকা শক্তি তদবিনাভূতা। কাশ্মীর আগমে এই শক্তিকে শিবের সহিত অত্যন্ত অভিন্ন বলা হয়। পরমাদ্বৈত একই তত্ত্বকে প্রকাশ-প্রধান্যে শিব এবং বিমর্শ-প্রাধান্যে শক্তি বলা হয়। প্রকাশ-বিমর্শব্যপদেশ ভেদেও তত্ত্বের কোন ভেদ হয় না; কারণ, বিমর্শশূন্য প্রকাশ প্রকাশই নহে—তাহাই জড়। বিমর্শই প্রকাশের জীবাতু। মহাপ্রভু শ্রীকৃষ্ণচৈতন্যানুগত গৌড়ীয় সম্প্রদায়েও ঐ অংশে কোন ভেদ নাই। ইঁহারা নিঃশক্তিক তত্ত্ব স্বীকার করেন না। শক্তি আবার অন্তরঙ্গা, বহিরঙ্গা এবং তটস্থা ভেদে ত্রিবিধা। হ্লাদিনী, সন্ধিনী এবং সম্বিদ্রূপে ত্রিভেদভিন্না অন্তরঙ্গাই স্বরূপ শক্তি, মায়া বহিরঙ্গা শক্তি এবং জীব তটস্থা শক্তি। এমতে

জীব পরতত্ত্বের সহিত স্বরূপতঃ অভিন্ন নহে। তাঁহার সহিত পরতত্ত্বের ভেদাভেদ সম্বন্ধ বলিলে যদি কোন যুক্তির ন্যূনতার আশঙ্কা হয় সেইজন্য ঐ সম্বন্ধকে অচিন্ত্য ভেদাভেদ বলা হয়। এ সম্বন্ধে অধিক বলা এস্থলে অপ্রাসঙ্গিক। গৌড়ীয় মতে বেদের সারভূত শ্রীমদ্ভাগবতই পরতত্ত্ব সম্বন্ধে প্রমাণশিরোমণি। ভাগবতের যে শ্লোকটী তত্ত্ব সম্বন্ধে ইহাদের পরম উপজীব্য তাহা হইতেছে:—

> বদন্তি তৎ তত্ত্ববিদস্তত্ত্বং যজ্জ্ঞানমন্বয়ম্।
> ব্রহ্মেতি পরমাত্মেতি ভগবানিতি শব্দ্যতে॥

অর্থাৎ তত্ত্ববিদ্‌গণ অন্বয় জ্ঞান তত্ত্বকেই তত্ত্ব বলিয়া থাকেন। সেই এক তত্ত্বই ব্রহ্ম, পরমাত্মা এবং ভগবান্—এই তিনরূপে প্রকাশিত হন। এস্থলে উপাসকভেদে প্রকাশভেদ বুঝিতে হইবে। চৈতন্যচরিতামৃতকার বলিয়াছেন—

> প্রকাশ বিশেষে তেহো ধরে তিন নাম।
> ব্রহ্ম, আত্মা আর পূর্ণভগবান্॥
> বেদ, ভাগবত, উপনিষৎ আগম।
> পূর্ণতত্ত্ব যাঁরে কহে নাহি যাঁর সম॥
> ভক্তিযোগে ভক্ত পায় যাঁহার দর্শন।
> সূর্য যেন সবিগ্রহ দেখে দেবগণ॥
> জ্ঞান, যোগমার্গে তাঁরে ভজে যেই সব।
> ব্রহ্ম, আত্মারূপে তারে করে অনুভব॥

এই সব পয়ারে বলা হইয়াছে একই পরতত্ত্ব স্বেচ্ছায় শক্তিবিক্ষেপের তারতম্যে ত্রিবিধরূপে প্রকাশিত হন। তন্মধ্যে ভক্তিবাসিত চিত্ত ভক্তগণের নিকট অধিকার-তারতম্যে অনন্তৈশ্বর্য মাধুর্যময় ভগবদ্রূপে, নির্ভেদ তত্ত্বানুসন্ধায়ী জ্ঞানি-গণের নিকট নির্বিশেষ জ্যোতি: ব্রহ্মরূপে এবং যোগিগণের নিকট অন্তর্যামি-নামক পরমাত্মরূপে প্রকাশিত হন। আমাদের যোগিপ্রাপ্য পরমাত্মস্থিতির এস্থলে আলোচনা অনাবশ্যক। ব্রহ্ম এবং ভগবান্ এই দুই প্রকাশের আলোচনার আবশ্যক আছে।

'পাদোঽস্য বিশ্বা ভূতানি ত্রিপাদস্যামৃতং দিবি'—এই ঋকে প্রকাশিত সিদ্ধান্ত অনুসারে অনন্তকোটি ব্রহ্মাণ্ড পরতত্ত্বের একপাদে অবস্থিত, আর পাদত্রয় পরব্যোমাখ্য দ্যুলোকে প্রতিষ্ঠিত আছে। এই দ্যুলোক, পরব্যোম বা মহা বৈকুণ্ঠ ভগবদ্ধাম। ইহার অধিপতিকে সাধারণভাবে ভগবান্‌ই বলি;

কারণ, ভগবানের আবার নানাপ্রকাশে নানাবিধ বিগ্রহের আলোচনা করিতে হইলে তাহা এই প্রবন্ধের অপ্রাসঙ্গিক হইবে। তবে এইটুকু বলা যায় যে পরব্যোমের শীর্ষবিন্দুতে গোলোক অবস্থিত। তাঁহার অধিষ্ঠাতা স্বয়ং ভগবান্ অনন্তরসমধুর শ্রীকৃষ্ণ। এই পরব্যোম এবং ইহার অন্তর্বর্তী লোক লোকান্তর, অধিবাসী, তাঁহাদের দেহাদি যাবৎ কিছু ভগবানের সন্ধিনী শক্তির বিলাস। পৃথিবীতে যাবৎ পার্থিব আকার যেমন পৃথিবী বা মৃত্তিকার দ্বারা গঠিত তেমনি চিন্ধাম পরব্যোমের সবই চিচ্ছক্তি দ্বারা গঠিত। নিরাকার চৈতন্য বা চিচ্ছক্তিদ্বারা সাকার কিছু গঠিত হইতে পারে না—ইহা ভগবান্ বা ঈশ্বরবাদী কেহই স্বীকার করেন না।

সন্ধিনীর সার অংশ শুদ্ধ সত্ত্ব নাম।
ভগবানের সত্তা হয় যাহাতে বিশ্রাম॥
মাতা পিতা স্থান গৃহ শয্যাসন আর।
এসব কৃষ্ণের শুদ্ধ সত্ত্বের বিকার॥

এই মতে বিকারবাদ স্বীকৃত, বিবর্ত নহে। কৃষ্ণের ইচ্ছায় তাঁহার সন্ধিনী শক্তির পরিণাম শুদ্ধসত্ত্ব চিন্ধাম উপাদান রূপে পরিণত হয়। এই বিশুদ্ধ সত্ত্বের অপর নামই 'বসুদেব'। এ বিষয়ে ভাগবতোক্তি "সত্ত্বং বিশুদ্ধং বসুদেবসংজ্ঞিতম্"। এই পরব্যোমের বাহিরে ইহাকে ঘিরিয়া এক ব্যাপি জ্যোতির্মণ্ডল রহিয়াছে। গৌড়ীয়গণ ইহাকেই সিদ্ধধাম, ব্রহ্মধাম বা ব্রহ্ম শব্দে অভিহিত করেন। ইহা নির্বিশেষ। পূর্বোক্ত পরব্যোম সবিশেষ। গৌড়ীয়গণ দৃষ্টান্তস্বরূপ বলেন—

চর্মচক্ষে দেখে যৈছে সূর্য নির্বিশেষ।
জ্ঞানমার্গে লৈতে নারে তাহার বিশেষ॥

ইতঃপূর্বেই অন্য পয়ার বলিয়াছি—"সূর্য যেন সবিগ্রহ দেখে দেবগণ"—দেবগণ বা ভাববিভাবিত চিত্ত ভক্তগণ সূর্যমণ্ডলকে শুধু মণ্ডল রূপে দেখেন না। ইহাকে সপ্তঘোটকবাহিত সূর্যের রথরূপে দেখেন এবং ইহার অধিষ্ঠাতা সূর্যকে আকারবিশিষ্ট সবিতৃদেবরূপে দর্শন করেন। সাধারণ লোক কিন্তু একটা প্রভাবমণ্ডল হইতে বৈচিত্র্যশূন্য জ্যোতিঃপুঞ্জ চারিদিকে বিচ্ছুরিত হইতেছে—এতদতিরিক্ত কিছু দেখে না। এইরূপ শ্রীকৃষ্ণের সম্বিচ্ছক্তির পরিণাম—

কৃষ্ণে ভগবত্তাজ্ঞান সম্বিতের সার।
ব্রহ্মজ্ঞানাদিক সব তাঁর পরিবার॥

এই ধামের বাহিরে ইহাকে সর্বতঃ ঘিরিয়া চিন্জলপূর্ণ এক নদী কল্পিত হইয়াছে। তাহারই নাম বিরজা। ইহারই অপর নাম কারণার্ণব। তাহার বাহিরে প্রকৃতির রাজ্য। এই প্রকৃতি এবং সাংখ্যীয় প্রকৃতি এক। অনন্তকোটি মায়িক ব্রহ্মাণ্ড এই প্রকৃতির গর্ভেই অবস্থিত। ইহা শ্রীকৃষ্ণের মায়াশক্তির পরিণাম। বিশেষতঃ বিভেদদর্শন মায়াশক্তির কার্য। অনাদিকাল হইতে শ্রীকৃষ্ণের তটস্থা শক্তি হইলেও জীব কৃষ্ণবৈমুখ্যবশতঃ মায়ার রাজ্যে আবদ্ধ হইয়া আছে। তাহার স্বরূপানুবন্ধি-ধর্ম ভগবৎকৈঙ্কর্য দ্বারা স্বরূপপ্রাপ্তি। অতএব এমন একদিন অবশ্য আসিবে যখন সাধুসঙ্গাদি দ্বারা আবার স্বরূপ-প্রাপ্তির ইচ্ছা তাহাতে জাগিবে এবং তখন স্বতঃ, গুরুতঃ, বা শাস্ত্রতঃ সাধন প্রাপ্ত হইয়া জীব আবার ভগবদ্ধামে ফিরিয়া যাইবে। এই ফিরিয়া যাওয়া বা বিলোমক্রম একটু অভিনিবেশ সহকারে বুঝিতে হইবে।

জীবের বন্ধ অর্থই স্বরূপচ্যুতি, স্বাতন্ত্র্যহানি। জীবের যথার্থ স্বরূপ দেশকালাতীত; অতএব, চ্যুতি বলিতে দৈশিক বা কালিক চ্যুতি বুঝাইবে না। এই চ্যুতি অর্থ স্বরূপের বোধশূন্যতা। জীবে এই বোধশূন্যতা কেন হয়? প্রস্থানভেদে ইহার বিভিন্ন কারণ নির্দিষ্ট হইলেও একবিষয়ে সকলেরই ঐকমত্য আছে যে এই স্বরূপপ্রচ্যুতি অনাদিকালের। প্রচ্যুতির সাথে সাথে মায়িক আবরণে জীবের স্বরূপ আবৃত হইয়া যায় এবং নানা বিকল্পের উদয় হয়। ইহারাই অর্থাৎ এই বিকল্পজ্ঞানই বন্ধ নামে অভিহিত। সূক্ষ্ম বিচারে না যাইয়া স্থূল কথায় এই বন্ধক পদার্থকে ত্রিবিধ শরীর বলিতে পারি। কারণ, সূক্ষ্ম এবং স্থূল—এই ত্রিবিধ শরীরই আত্মার পরিচ্ছেদক বা অবচ্ছেদক। সম্পূর্ণ বিদেহ অবস্থায় তুরীয় চৈতন্য অবশিষ্ট থাকে। তাহা এবং ব্রহ্মচৈতন্য অভেদতত্ত্ব—ইহাই শাঙ্করদর্শনের মুক্তাবস্থা। এই অবস্থা লাভ করিতে হইলে পঞ্চকোষবিবেকাদি দ্বারা স্বরূপকে পৃথক্ করিতে হইবে —ইহা স্বাভাবিক। কিন্তু যাঁহারা জীবকে ব্রহ্মাভিন্ন বলেন না বা ব্রহ্মাভেদ কাম্য মনে করেন না তাঁহারা তাদৃশ বিদেহাবস্থাও হেয় মনে করেন। অথচ প্রাকৃত শরীর যে আত্মার পরিচ্ছেদক ইহা তাঁহারাও মানেন। এ স্থলে শাঙ্করানুযায়ী বেদান্তী এবং সাংখ্যানুযায়ী সাধকগণের মধ্যে অশরীরিত্বাংশে মতভেদ নাই, ভেদ কেবল পুরুষবহুত্ব বা একত্ব লইয়া। অপর ভেদ যদি কিছু থাকে তাহা অতি সূক্ষ্মতর্কগম্য। এখানে তাহার আলোচনা নিষ্প্রয়োজন। বৈষ্ণবাদি অপর মতাবলম্বী সম্প্রদায় মনে করেন সাধক অবস্থাতে মায়িকদেহেই এমন ব্যবস্থা অবলম্বন করিতে হইবে যাহাতে মায়িকদেহ বিলোপের সাথে সাথেই অপর চিন্ময় দেহে অভিমান জাগিয়া উঠে এবং ক্ষণকালের জন্যও বিদেহাবস্থা অনুভব করিতে না হয়। সেই ব্যবস্থা হইল সাধকদেহেই চিন্ময় দেহের বীজ বপণ। এই দেহবীজ দীক্ষাকালে গুরু হইতে শিষ্যচিত্তে আহিত হয়। ক্রমে

সাধনদ্বারা পুষ্ট হইয়া এই দেহেরও সিদ্ধাবস্থা আসে। ইহাই বৈষ্ণব ভাবুক সাধকগণের ভাবদেহ বা সিদ্ধদেহ এবং শৈবাদির বৈন্দব দেহ। এমনকি বৌদ্ধ বজ্রযানীদের বজ্রদেহও বস্তুতঃ—এই জিনিষই। ত্রিবিধ দেহ বিনষ্ট হইলেও ইহা বিনষ্ট হয় না। বিলোম ক্রমে মায়িক জগৎ হইতে যখন সাধক উত্তীর্ণ হইয়া পরব্যোমে প্রবেশেচ্ছু হন তখন প্রকৃতি পার হইলেই সাধককে বিরজার জলে অবগাহন করিয়া উঠিতে হয়। বিরজার জল স্পর্শ হওয়ামাত্র মায়িক দেহ গলিয়া যায়। তখন দেহ না থাকাতে গতাগতির প্রশ্ন থাকে না। সাধক বিদেহ হইয়া যান এবং শুদ্ধ চৈতন্যরূপে তাঁহার সিদ্ধিলোক বা নির্বিশেষ জ্যোতির্লোকে স্থিতি হয়। **সাধক মায়োত্তীর্ণ হইলেও স্বাতন্ত্র্যের অভিব্যক্তি** না থাকাতে এই অবস্থা বৈষ্ণবগণ অভিলষিত মনে করেন না। এই নিঃশক্তিক ব্রহ্মীভবনই ব্রহ্মসাযুজ্য। এই অবস্থা গৌড়ীয়গণ বিশেষতঃ হেয় মনে করেন; তাঁহাদের মতে নিত্যভগবৎকৈঙ্কর্যের আবির্ভাবই পুরুষার্থ। দুঃখবিমুক্তির দিক্ দিয়া বিচার করিলে ব্রহ্মসাযুজ্য মুক্তি সন্দেহ নাই এবং মুক্তি বলিতে গৌড়ীয়গণও ব্রহ্মসাযুজ্যই বুঝেন। এই দৃষ্টিতেই গৌড়ীয়গণ মুক্তিকেও হেয় মনে করেন। তাঁহাদের মতে পরম পুরুষার্থ ভগবদ্ভক্তি। ইহাই পঞ্চম পুরুষার্থ নামে অভিহিত। প্রসঙ্গতঃ বলিয়া রাখি এই পঞ্চম পুরুষার্থবাদও অতি প্রাচীন। এ বিষয়ে শিবাদ্বৈতবাদী কাশ্মীরীয় উৎপলাচার্যের 'মোক্ষাদুপরি শাম্ভবী ভক্তিঃ'—এই উক্তি স্মরণীয়।

এ যাবৎ আলোচনায় বুঝা যাইতেছে প্রাকৃত চিত্ত যদি নিত্য ভগবৎকৈঙ্কর্য-প্রাপ্তিবাসনায় বাসিত থাকে তবে সাধকের তদনুরূপ সাধনপ্রাপ্তিতে এই চিত্তই প্রকৃতিলীন না হইয়া চিন্ময়তা প্রাপ্ত হয় এবং তখন উহাই নিত্য ধামে সাধকের দেহরূপে অভিব্যক্ত হয়। মনে রাখিতে হইবে, এই দেহ যেহেতু চিন্ময় সেইহেতুই স্বরূপতঃ ইহার চিন্ময়জীবের সহিত চিদংশে দেহদেহি-ভেদ নাই। আত্মা অবিকারী চৈতন্য, চিন্ময়দেহ তাহার চিচ্ছক্তির বিলাসরূপ বিকার—এইরূপ ব্যবদেশভেদ। এখানে দেখিতেছি ভক্তিবাসনা থাকিলে জীব যেমন শুদ্ধসত্ত্বোপাধিক হইয়া পরব্যোমে গতি লাভ করে, তাঁহার চিত্ত প্রকৃতি লীন হয় না; ঠিক যোগভাষ্যেও তদ্রূপ মুমুক্ষুর দ্বিবিধ চিত্ত দেখিতেছি—এক চিত্ত প্রকৃতিলীন হয়; 'প্রলয়ং গচ্ছতি'; অপর চিত্ত 'আত্মকল্পেন ব্যবতিষ্ঠতে'—আত্মার ন্যায় বিশুদ্ধ হইয়া অবস্থান করে, প্রলীন হয় না। আবার দেখিতেছি 'প্রকৃষ্ট সত্ত্ব বা শুদ্ধসত্ত্বোপাধিক' ঈশ্বর, ঈশ্বর থাকিয়াও মুক্ত। 'স সদৈব ঈশ্বরঃ সদৈব মুক্তঃ'। সূত্রেই পুনরায় দেখিতেছি ঈশ্বরানু-ধ্যান ব্যতিরেকে শুধু পুরুষকার দ্বারাই পুরুষগণ একতত্ত্বাভ্যাসাদি উপায়াবলম্বনে মুক্ত হইতেছেন এবং অপর দল শুধু পরমগুরু ঈশ্বরে ভক্তি-যোগে আত্মসমর্পণ দ্বারা ঈশ্বরপ্রসাদাৎ মুক্ত হইতেছেন। যাঁহারা ঈশ্বর

প্রসাদাৎ মুক্ত হইলেন তাঁহারা শুদ্ধসত্ত্বভাগী হইয়া তাঁহার ন্যায় মুক্তিই পাইবেন ইহাই তো স্বাভাবিক। তাহা হইলে ভাষ্যকারের এক জাতীয় চিত্ত প্রলীন হয়, অপর জাতীয় চিত্ত প্রলীন না হইয়া থাকিয়া যায়—এই উক্তিও সুসমঞ্জস হয়। আর এই সিদ্ধান্তের সমর্থনও আমরা হীনযানী বৌদ্ধ ও শাংকরসম্প্রদায় ভিন্ন প্রায় সর্বত্রই পাইতেছি। বস্তুতঃ এই দ্বিবিধ ধারা অতি সুপ্রাচীন কাল হইতেই প্রচলিত আছে। আমরা আলংকারিক আচার্যগণকেও দেখিতেছি রসাস্বাদ ব্রহ্মাস্বাদসহোদর বলিতেছেন। সেখানেও বাসনাশূন্য ব্যক্তিরা রসাস্বাদে অধিকারী নহেন। 'ন জায়তে তদাস্বাদো বিনা রত্যাদিবাসনাম্' ইত্যাদি নানা কথায় ইহাই বলা হইতেছে। ইহাদেরই উত্তরসূরিদের অন্যতম গৌড়ীয় বৈষ্ণব সম্প্রদায়। বিদগ্ধমাধবে শ্রীপাদ রূপ গোস্বামী এই সম্প্রদায়কে রসিকসম্প্রদায় বলিয়াছেন। অচিন্ত্যভেদাভেদবাদও মূলতঃ আলংকারিকগণেরই। তাহা একটু অনুধাবন করিলে সকলেই বুঝিবেন। বৈষ্ণবদের ভাবদেহ, সিদ্ধদেহ, পঞ্চোপনিষন্মন্ত্র তনু, শৈব শাক্তগণের বৈন্দবদেহ বা শাক্তদেহ, বজ্রযানী বৌদ্ধদের বজ্রকায় এমন কি সাধারণভাবে মহাযানী বৌদ্ধদের বুদ্ধের কায়কল্পনাও এই জাতীয় তাৎপর্যই বহন করে। হীনযান হইতে মহাযানের পার্থক্যবীজও এইখানেই। পন্থী সাধক সমাজে মহাত্মা কবীর এই সিদ্ধদেহের বিস্তৃত বিচার করিয়াছেন। তাঁহার স্থূল, সূক্ষ্ম, কারণ, মহাকারণ, কৈবল্য এবং হংস ভেদে ষড়্‌বিধদেহের মধ্যে হংসদেহ পূর্বোক্ত সিদ্ধদেহের অনুরূপ। অধুনাতন চিন্তাশীলগণের মধ্যে ঋষি অরবিন্দের মতও এ বিষয়ে প্রণিধানযোগ্য। তিনিও চিত্ত (বুদ্ধিসত্ত্ব) প্রকৃতিলীন হইল এবং পুরুষ স্বরূপস্থ হইয়া পরমার্থ লাভ করিল, বা পঞ্চকোষবিবেকাদি দ্বারা আত্মা নির্বিশেষ ব্রহ্মজ্যোতিতে বিলীন হইল—এরূপ স্থিতিকে নিঃশ্রেয়স মনে করেন না। আমি অনির্বাণের দিব্যজীবনপ্রসংগ হইতে কিঞ্চিৎ উদ্ধৃত এস্থলে উপস্থাপিত করিতেছি। তাহা হইতে বুঝা যাইবে শ্রীঅরবিন্দেরও প্রকৃতি-পুরুষের এই আত্যন্তিক পার্থক্য অভিমত নহে। অনির্বাণ বলিতেছেন "পুরুষ-প্রকৃতির খুঁটিয়ে বর্ণনা পাই সাংখ্য দর্শনে।... সাংখ্যের তত্ত্বজিজ্ঞাসার শুরু আত্মবিশ্লেষণ দিয়ে।...দ্রষ্টা দৃশ্য থেকে পৃথক্; কিন্তু, সর্বত্রই কি তাই? বহিরিন্দ্রিয় দিয়ে যা দেখি তা থেকে আমি আলাদা; কিন্তু, অন্তরিন্দ্রিয় দিয়ে যা অনুভব করি তা থেকেও কি আমি আলাদা? ...সাংখ্যবাদী বলেন—হাঁ, তাই।...প্রকৃতির শক্তির তিনটি থাক—তার মূলে সাংখ্যের তিনটি গুণের ক্রিয়া। প্রথমে দেখি স্থূল সূক্ষ্ম পঞ্চভূতের শক্তি তাই দিয়ে গড়া বহির্দৃশ্য জড়ের জগৎ। তার মূলে তমোগুণের ক্রিয়া। তমঃ কিনা অন্ধকার—মধ্য রাত্র থেকে ভোর হওয়ার আগে পর্যন্ত যেমন। চেতনা যেখানে মূঢ়, আচ্ছন্ন। যদিও তার গভীরে আলোর তপস্যা চলছেই। তারপর

ফুটল প্রাণের শক্তি, জীবদেহে যা ধরা দিল ইন্দ্রিয়ের ক্রিয়ায়, তার মূলে সাংখ্যের রজোগুণ। রজঃ কিনা রক্তচ্ছটা আলো ফোটবার মুখে ঊষার অরুণিমা, আঁধার তরল হয়ে এসেছে যেখানে, কিন্তু চেতনা নিঃসংশয়ে স্পষ্ট হয়নি। তারও পরে ফুটে চলল চেতনার শক্তি—জীবের মনে, অহঙ্কারে, বুদ্ধিতে; তার মূলে সত্ত্বগুণের ক্রিয়া। কোনও কিছুর সত্তার নির্ভর যার পরে তাই তার 'সত্ত্ব'। সত্ত্ব অর্থ আত্মবস্তু বা মৌল উপাদান (essence) প্রকৃতির সত্ত্ব হল তার প্রকাশধর্ম—দিনের আলোর মত। পুরুষ দ্রষ্টা; কিন্তু, আলো ছাড়া তিনি দেখবেন কী। নিজেকে দেখতে নিজের মধ্যেই যে আলো ফোটে, তা নির্বর্ণ। তারই শুভ্রচ্ছটা প্রকৃতির শুদ্ধ সত্ত্ব, উপদ্রষ্টা পুরুষ তাকে সামনে দেখছেন। আলো-আঁধারের মাখামাখিই প্রকৃতির গুণলীলা সমস্ত জগৎ জুড়ে। দ্রষ্টা পুরুষ তার উর্ধ্বে—তিনি গুণাতীত, তিনি স্বয়ং জ্যোতিঃ।

এই হল উজান পথের খবর। প্রচলিত সাংখ্যের ইসারা এই পর্যন্তই। পুরুষ যেখানে বৈরাগী, অসঙ্গ প্রকৃতি হতে বিবিক্ত। কিন্তু এ হল সত্যের আধখানা। পূর্ণ সত্য হল উজান-ভাটার দুটি ধারা মিলিয়ে। যিনি অসঙ্গ, মুক্তির বীর্যে ও আনন্দে তিনিই আবার গুণভোক্তা। পুরুষ শুধু বিশ্বোত্তীর্ণ নন, পুরুষই আবার এই সব কিছু—"পুরুষ এবেদং সর্বম্"। প্রকৃতির তিনি শুধু উপদ্রষ্টা নন, তিনি তার অনুমন্তা, ভর্তা এবং ভোক্তাও। পূর্ণ প্রজ্ঞায় প্রকৃতি পুরুষের আত্মপ্রকৃতি। অবর্ণেরই বর্ণচ্ছটা। গভীরে ডুবে প্রকৃতি হতে পৃথক হ'তে হয়। অপরা-প্রকৃতির বশ্যতা হতে বাঁচবার জন্যে। কিন্তু সেই গভীরেই আত্মানুভব অতি সহজে ছড়িয়ে পড়ে বিশ্বাত্মভাবের অনুভবে। বিশ্বকে আত্মীয় বলে জানি যখন, তখন প্রকৃতিকে আর দূরে ঠেকিয়ে রাখতে পারি না। দ্রষ্টা আর দৃশ্য তখন আর দ্বৈত নয়—দ্বিদল। দ্রষ্টা নিজেকেই দেখছেন যেমন নিমেষে, তেমনি উন্মেষে। তাই পুরুষ যেমন চিন্ময়, প্রকৃতিও তেমন চিন্ময়ী। শক্তিলীলার পর্বে পর্বে পুরুষ-প্রকৃতির চিন্ময় নিত্যযোগ।"

অন্যত্র আরও স্পষ্ট ভাষায় আছে—"আত্মসচেতনা যখন চেতনার পরাক্ বৃত্তি হ'তে বিবিক্ত হয়ে স্বপ্রতিষ্ঠ হয়, তখন তাকে আমরা বলি সাক্ষিচৈতন্য। পরিপূর্ণ বিবেক হতে আসে বিশুদ্ধ দ্রষ্টৃত্ব বা স্বরূপে-অবস্থান। তার ফলে প্রকৃতির সঙ্গে চেতনার যোগ বিচ্ছিন্ন হ'য়েও যেতে পারে। কিন্তু, এটি একটিমাত্র কল্প। বিকল্পে সাক্ষিচৈতন্যের মাঝে প্রশাসনেরও একটা বেগ জাগতে পারে। এই প্রশাসনের সামর্থ্য আসে দ্রষ্টৃত্বের গভীরে নিহিত পরাপ্রকৃতির স্বতঃ-উৎসারিত স্ফুরত্তা (dynamism) হতে। এই থেকে শুরু হয় রূপান্তরের ধারা। দিব্য পুরুষ এবং দিব্যপ্রকৃতির সহযোগে এইটি নিষ্পন্ন

হয়। পুরুষ সেখানে স্বরাট্ এবং প্রকৃতি শুদ্ধ সত্ত্ব। স্বারাজ্যের নিগূঢ় আবেশে আধারের সর্বত্র শুদ্ধসত্ত্বের উন্মেষই হ'ল রূপান্তরের রহস্য"। বলা বাহুল্য, পরম পূজ্যপাদ এই দ্বিতীয় পক্ষকেই পতঞ্জলিসম্মত বলিতেন।

এ যাবৎ ভাষ্যের অক্ষরার্থ বিশ্লেষণে এবং তাহার সহিত শাস্ত্রান্তর সংবাদে বুঝিতে পারিলাম নির্বীজ সমাধি অবলম্বনে কৈবল্যপ্রাপ্তিতে, অথবা আরও নির্দোষ ভাবে বলি—নিঃশ্রেয়সপ্রাপ্তিতে, দুইটি পৃথক্ মার্গ ব্যবস্থিত আছে। এইবারে সূত্রস্বারস্যে দেখাইতে চেষ্টা করিব ঐ দ্বিবিধ প্রাপ্তির প্রতি সাধনও দ্বিবিধই ব্যবস্থাপিত হইয়াছে। এই সাধনদ্বয়ের একটি 'ভবপ্রত্যয়' এবং একটি 'উপায়প্রত্যয়'। সূত্র দুইটি এইরূপ— ১। ভবপ্রত্যয়ো বিদেহপ্রকৃতিলয়ানাম্, এবং ২। শ্রদ্ধাবীর্যস্মৃতিসমাধি-প্রজ্ঞাপূর্বক ইতরেষাম্। পূর্ব সূত্রের অবতরণিকাতে ভাষ্যকার বলিয়াছেন 'স খল্বয়ং দ্বিবিধঃ, উপায়প্রত্যয়ো ভবপ্রত্যয়শ্চ। তত্র উপায়প্রত্যয়ো যোগিনাং ভবতি'। আবার সূত্রভাষ্যমধ্যে প্রকৃতিলয় সম্বন্ধে বলিয়াছেন—'তথা প্রকৃতিলয়াঃ সাধিকারে চেতসি প্রকৃতিলীনে কৈবল্যপদমিবানুভবন্তি, যাবন্ন পুনরাবর্ততে অধিকার-বশাৎ চিত্তমিতি'। ভাষ্যার্থ এইরূপ—এই নির্বীজ সমাধি দ্বিবিধ—'উপায়প্রত্যয়' ও 'ভবপ্রত্যয়'। তাহার মধ্যে উপায়প্রত্যয় যোগীদের। আর যাঁহারা প্রকৃতিলয় তাঁহাদের সাধিকার চিত্ত প্রকৃতিলীন হইলে কৈবল্যপদের অনুভবের ন্যায় অনুভব হইতে থাকে, যতদিন পর্যন্ত না তাঁহাদের চিত্ত অধিকারবশতঃ পুনরাবর্তিত হয়। সূত্রে উল্লিখিত এবং ভাষ্যে বিদেহ দেব বলিয়া ব্যাখ্যাত ভবপ্রত্যয়াবলম্বীদের সম্বন্ধে এখানে আলোচনা নিষ্প্রয়োজন; কারণ, আমাদের আলোচ্য বিষয় প্রকৃতিলয়। প্রত্যয় অর্থ-কারণ। ভবপ্রত্যয় অর্থ ভব যাহার কারণ। সেইরূপ শ্রদ্ধাবীর্য, স্মৃতি, সমাধি এবং প্রজ্ঞা যে অসম্প্রজ্ঞাতের কারণ—তাহাকেই উপায়প্রত্যয় অসম্প্রজ্ঞাত বলে। ভব অর্থ নানা টীকাকার নানারূপ করিয়াছেন। এবিষয়ে ঐকমত্য নাই। বাচস্পতি বলেন 'ভব' অবিদ্যা। ভোজরাজ এবং বিজ্ঞানভিক্ষুর মতে ভব অর্থ যথাক্রমে সংসার এবং জন্ম। মনে রাখিতে হইবে অসম্প্রজ্ঞাত সমাধিরই দ্বৈবিধ্যের কথা এখানে বলা হইতেছে। ভবপ্রত্যয় এবং উপায়-প্রত্যয়—দ্বিবিধ অসম্প্রজ্ঞাত বা নির্বীজ সমাধি। যে ব্যাখ্যাই যিনি করুন অসম্প্রজ্ঞাত সমাধির সহিত সামঞ্জস্য রাখিয়া তাঁহাকে ব্যাখ্যা করিতে হইবে। এ স্থলটি অত্যন্ত জটিল। ভাষ্যকার সূত্র স্পষ্টার্থক মনে করিয়াই হউক, যে কারণেই হউক—এ বিষয়ে কাহারও কোনও প্রকার সন্দেহ হইতে পারে তাহা সম্ভবতঃ মনে করেন নাই। এইজন্য দ্বিবিধ অসম্প্রজ্ঞাতের তুলনা-মূলক ব্যাখ্যা করেন নাই। আমিও স্বকীয় বিচার প্রয়োগে ভাষ্য ব্যাখ্যা করিয়া ঐ পার্থক্য প্রদর্শন করার চেষ্টা করিব না। আমি আমার পরমপূজ্যপাদ

আচার্যের ব্যাখ্যাশৈলী প্রদর্শন করিতে প্রবৃত্ত হইয়াছি। সে কাজ তাঁহারই লেখ হইতে উদ্ধৃতিমাত্র দ্বারা সম্পন্ন করিব।

"In the lowest stage of spiritual perfection Yoga may be described in a language which would represent it as the withdrawal of the senses from the external world and their convergence in the mind itself and its consequent unity, as it were, with the individual self from which it appears as distinct only through its workings. When the mind ceases to be active its distinctness as an entity vanishes altogether. But a final and culminating perfection of Yoga does not manifest itself even at this stage, which represents the standpoint of Patanjali and his school. For with the individual left as separate from the Universal and the Supreme, the higher function of Yoga cannot be stated to have been fulfilled........................

The mind cannot be dispensed with before it has been pressed into service. What is really needed is that it should be purged and purified and then enlightened. The light having once dawned on the mind, the mind is merged in it and the light alone remains which becomes then the adjunct of the lower spirit and marks its attainment of self-consciousness......But the practical difficulty is that as soon as the mind which is always illumined by the spirit behind it, loses touch with the object which impress it a new or with its old impressions, it loses its luminous nature and sinks into the unconscious. And for its purification such loss of touch is indispensable. The required solution consists in the purification of the mind with its consciousness and luminosity retained, that is in the revelation of the pseudo-eternal form of the Light which stands fixed behind the Subtle Body. Call it by the name of the Mental Body, Celestial Body (দিব্যদেহ) Ideal Body (ভাবদেহ) or by any name, it is a marvellous acquisition. It is a form of Perpetual Freshness and Ideal Beauty radiant with a sweet halo shining

above the mists of passions and the incessant fluz of Time, and is eternally free from decay and death." একটু পূর্বেই উল্লিখিত 'sinks into the unconscious' এই অংশের নিমিত্ত একটি পাদটীকা আছে। তাহাও তাঁহার আশয়ের বোধসৌকর্যার্থ এস্থলে উদ্ধৃত করিতেছি। 'That the cessation of the modalities of the Mind is in itself no criterion of wisdom is recognised by all the Shastras and by the people who have some experience of the path. The system propounded by Patanjali makes a clear cut distinction between the cessation due to physiological or even psychological causes ভবপ্রত্যয় অসম্প্রজ্ঞাত সমাধি) and that which follows as a matter of course from the rise of intuition or প্রজ্ঞা (উপায়প্রত্যয় অসম্প্রজ্ঞাত সমাধি): Intuition is the legitimate offspring of the......Samprajnata Samadhi which developes itself steadily and through continued practice from proper Sadhanas (উপায়) viz. Sraddhā, Virya & Smṛti. The ascending courses of this Samadhi serve to clarify the intuition and liberate it from the discursive elements of the lower nature. The purity of Intuition implies an effacement of all the Samskāras and inhibition of all the Vṛttis and its own disappearance in the end. This is Yoga proper from the stand point of Patanjali, in which the individual spirit standing on itself becomes the witness of the Nature, in itself and in its becoming (though the process of becoming for the obscuring subject has stopped). The Buddhists also were aware of this distinction in Nirodha. The difference between the Pratisamkhyā Nirodha and the Aprati-Samkhyā Nirodha which has been described with such details in general treatises of some of the Buddhists sects is in reality this very difference in another shape." ("Life of a Yogin". Sarasvati Bhavana Studies).

এই প্রসঙ্গে আরও বলি যোগ এই শব্দটিতে অভিনিবেশ করিলেও বুঝিতে পারি প্রাচীনকালে শব্দটি যুক্ত হওয়া অর্থেই ব্যবহৃত হইত। উপনিষদে, বিশেষতঃ মহাভারতেও এই অর্থেই যোগ শব্দের প্রয়োগ দেখা

যায়। 'সংযোগ যোগ ইত্যুক্তো জীবাত্মপরমাত্মনোঃ'—ইহা আসমুদ্রহিমাচল সর্বত্র প্রসিদ্ধ কথা। পুরাণাদিতে এই জাতীয় উক্তি ভূরিশঃ দৃষ্ট হইয়া থাকে। নিরোধ অর্থ বিয়োজন, সংযোজন নহে; অতএব, সেই নিরোধকে যোগ বলাতে বুঝা যাইতেছে অতি প্রাচীনকাল প্রবৃত্ত যোগ শব্দটি তিনি গ্রহণ করিয়াছেন। নিরোধ বিয়োজন হইলেও জীবাত্ম-পরমাত্মযোগরূপ সাধ্যের সাধন হওয়াতে লক্ষণাদ্বারা যোগশব্দও সাধনবাচক হইয়া চিত্তবৃত্তি-নিরোধরূপ সাধনাকে বুঝাইতেছে। সাধ্য জীব-পরযোগ। তাহার সাধন অর্থাৎ ফলপ্রাপ্তিতে অন্তিম ব্যাপার বা করণ চিত্তবৃত্তির আত্যন্তিক নিবৃত্তি। অতএব, সাধ্য ও সাধন উভয়ই যোগশব্দবাচ্য।

সমাধিপাদের পঞ্চমসূত্রের ভাষ্যে যে "আত্মকল্প" হইয়া চিত্তের অবস্থানের বিষয় বলা হইয়াছে সেই স্থলে আত্মকল্প অর্থ করা হইয়াছে আত্মার ন্যায় শুদ্ধিসম্পন্ন। রজ এবং তমই চিত্তের অশুদ্ধি; কারণ, একটি দ্বারা বোধ আচ্ছন্ন হয় এবং অপরটি দ্বারা বিক্ষেপের সৃষ্টি হয়। এই দুইটিই মোক্ষমার্গে চিত্তের প্রতিকূল। পক্ষান্তরে সত্ত্বগুণ প্রকাশধর্মক হওয়াতে গুণত্বসাম্যে অপর দুইটির সজাতীয় হইয়াও চিত্তের বন্ধনিবৃত্তিতে আনুকূল্যই করিয়া থাকে; বেদান্তমতে যেমন বেদাদি শাস্ত্র মিথ্যাকোটিনিবিষ্ট হইয়াও সত্য ব্রহ্মস্বরূপ স্থিতিতে সহায়ক হয়। বস্তুতঃ "নির্বিচারবৈশারদ্যেঽধ্যাত্ম প্রসাদঃ" এই সূত্র ভাষ্যে 'অশুদ্ধ্যাবরণমল' বলিতে রজ এবং তমঃকেই স্পষ্টতঃ বুঝান হইয়াছে। চিত্ত রজস্তমোলেশশূন্য শুদ্ধ সাত্ত্বিক বৃত্তিযুক্ত হইলে আত্মার ন্যায় শুদ্ধ হয়। তখন শুদ্ধ সাত্ত্বিক বৃত্তিও বিনষ্ট হইলে চিত্ত স্বপ্রকৃতিতে প্রলীন হয়। অথবা সত্ত্ব আরও প্রকর্ষপ্রাপ্ত হইয়া (ঈশ্বরীয় উপাধির ন্যায়) পুরুষের চিচ্ছক্তিতে পরিণত হয়—ইহা পূর্বে বলা হইয়াছে। দ্বিতীয় পক্ষেই পতঞ্জলির স্বারস্য—(ইহা পরমপূজ্যপাদের প্রবন্ধ হইতে সমুদ্ধৃত দ্বারা দেখাইয়াছি)। কৈবল্যের প্রাক্‌ক্ষণীয় হেতু নির্দেশ করিতে যাইয়াও দেখিতেছি পতঞ্জলি সত্ত্ব এবং পুরুষের শুদ্ধিসাম্যের কথাই বলিতেছেন। চিত্ত প্রকৃতিলীন হওয়ায় পুরুষ 'কেবল' হয়; অতএব, তাঁহার কৈবল্য হয়—এইরূপ বলাই তো স্বাভাবিক। তাহা না বলিয়া বলিলেন "সত্ত্বপুরুষয়োঃ শুদ্ধিসাম্যে কৈবল্যম্‌" অর্থাৎ চিত্ত-সত্ত্ব এবং পুরুষের যখন শুদ্ধির সমতা হয় তখনই পুরুষের কৈবল্য সাধিত হয়। এই স্থলেও শুদ্ধিসাম্যের কথা বলায় পঞ্চম সূত্রীয় পক্ষান্তর 'আত্মকল্পেন ব্যবতিষ্ঠতে'—এই ভাষ্যাংশের সহিত সামঞ্জস্য রাখিতে হইলে এই পক্ষেই পতঞ্জলির স্বরস—ইহা বলিতে হয়। এই পক্ষের সহিতই যোগদর্শনে বিহিত ঈশ্বর-প্রণিধানেরও বিশেষ সম্বন্ধ। সে সব বিষয় পূর্বে বিশেষভাবে আলোচিত হইয়াছে।

বস্তুতঃ পরমপূজ্যপাদ সাধনমার্গকে সামান্যতঃ বিশেষ দুইটি ভাগে ভাগ করিতেন—একটি যোগমার্গ এবং অপরটি বিয়োগ- (অথবা বিবেক) মার্গ। বিবেকমার্গ সাংখ্যীয়দের—ইহা প্রসিদ্ধই আছে। শাঙ্করবেদান্তীরাও বিবেকমার্গানুগামী। পঞ্চকোষবিবেকাদি সাধন সেখানকার প্রসিদ্ধ কথা। এই দুইটি মার্গ সম্বন্ধে একটি প্রবন্ধে গুরুজী তাঁহার বক্তব্য বিশেষভাবে পরিস্ফুট করিয়াছেন। আমি মূল হিন্দী প্রবন্ধ হইতে অনুবাদ করিয়া অপেক্ষিত অংশ এখানে উদ্ধৃত করিয়া দিতেছি। তাহা হইতেও পতঞ্জলির বা যোগীর সাধনমার্গ বিয়োগমার্গ বা শুদ্ধ বিবেকমার্গ হইতে পৃথক্ ইহা বুঝা যাইবে।

"যোগ এবং বিয়োগমার্গে যে ভেদ আছে সে বিষয়ে সাধারণ পাঠকের কোন বিশেষ ধারণা আছে—এরূপ মনে হয় না। অবশ্য আত্যন্তিক পরমার্থ-দৃষ্টিতে কোনপ্রকার ভেদ নাই—ইহা সত্য; তথাপি, ব্যবহারিক ভূমিতে পরস্পরের মধ্যে ভেদ দৃষ্ট হয় এবং সেই ভেদ অনুসারে সিদ্ধিতেও ভেদ হইয়া থাকে। সাধারণতঃ যে অবস্থায় জীব সংসারে পরিভ্রমণ করে তাহাতে স্থূল এবং সূক্ষ্মভাব মিশ্রিত থাকে। শুধু ইহাই নহে, সূক্ষ্মভাবে স্থূলের অংশ এবং স্থূলভাবে সূক্ষ্মের অংশ অনিবার্যরূপেই ওতপ্রোত থাকে। বিশুদ্ধ দৃষ্টিতে দেখিলে বুঝা যাইবে, ইহারা পরস্পরকে ছাড়িয়া থাকিতে পারে না। কাঠ, তিল এবং দুধে যেমন যথাক্রমে অগ্নি, তৈল এবং ঘৃত থাকে; তেমনি স্থূলের ভিতর প্রচ্ছন্নভাবে সূক্ষ্ম তত্ত্ব নিহিত থাকে। ক্রিয়াবিশেষের দ্বারা স্থূল তত্ত্ব হইতে সূক্ষ্ম তত্ত্ব পৃথক্ করিয়া লইতে হয়। সাংখ্যাদি শাস্ত্রানুমোদিত সাধন-প্রণালী এই বিয়োগ অথবা বিবেক-মার্গের পক্ষপাতী। বেদান্তের পঞ্চকোষ বিবেকও একপ্রকারে বিবেক পথেরই অন্তর্গত। যোগীরা বলেন এই বিয়োগ পূর্ণরূপে সিদ্ধ হইলে পুনঃ উভয়ের মধ্যে যোগস্থাপনের আবশ্যক হয়। বিয়োগসাধন দ্বারা পরস্পর পৃথক্ রূপে যে পদার্থদ্বয়ের উপলব্ধি হয়, বাস্তবিক পক্ষে উহারা পৃথক্ পদার্থ নহে। মূলভূত এক পরম পদার্থেরই পৃথক্ আভাস মাত্র। তত্ত্বের উপলব্ধি যোগপ্রক্রিয়ার অবলম্বন ভিন্ন সম্ভব হয় না। স্থূল এবং সূক্ষ্ম পরস্পর আশ্লিষ্ট হইয়া যখন এক পরম পদার্থে পরিণত হয়, তখনই বুঝা যায় যে এক অদ্বয় ভাব হইতেই স্থূল এবং সূক্ষ্ম দুইটি ভাব বিকশিত হইয়াছে।

দৃষ্টান্তস্বরূপ সর্বসাধারণের বোধযোগ্য ভাষাতে একটি তত্ত্বের উল্লেখ করা যাইতেছে। যাঁহাদের শাস্ত্রজ্ঞান আছে এবং যাঁহারা আধ্যাত্মিক বিষয়ে কিঞ্চিন্মাত্রও অভিজ্ঞ তাঁহারা জানেন যে, জীবের স্থূল শরীরের ন্যায়ই অপর একটি সূক্ষ্ম শরীরও আছে। এই সূক্ষ্ম শরীর স্থূল শরীরের সহিত এত

ঘনিষ্ঠভাবে আশ্লিষ্ট যে সুদীর্ঘকালের অভ্যাস ভিন্ন মনুষ্য কেবল ইচ্ছামাত্রই ইহাকে স্থূল শরীর হইতে পৃথক্ করিতে পারে না। কিন্তু পৃথক্ না করিতে পারিলেও অনেক কারণেই সে সহজেই ইহার পৃথক্ হওয়ার অনুভব করিতে পারে। স্বপ্নাদি দশায় অথবা জীবিত দশার কোন কোন অনুভূতিতে এবং সূক্ষ্মদর্শি দ্বারা পরিদৃষ্ট মৃত্যুকালীন অনুভবে সূক্ষ্ম শরীরের পৃথক্ সত্তা স্পষ্টতঃই অনুভব হইয়া থাকে। যেরূপ ঘানিতে মন্থন প্রক্রিয়া দ্বারা তিল হইতে তৈল বাহির করা যায়, সেইরূপ প্রক্রিয়া দ্বারা স্থূল হইতেও সূক্ষ্ম শরীরকে পৃথক্ করা যায়। সম্পূর্ণরূপে না হইলেও সকলেরই, অন্ততঃ আংশিকরূপেও এই অনুভব হইতে পারে। এই অবস্থায় স্থূল শরীর কাঁকর পাথরের মত অকর্মণ্যবৎ পড়িয়া থাকে এবং সূক্ষ্ম উহা হইতে বাহির হইয়া নানা স্থানে ঘুরিয়া ফিরিয়া পুনরায় যখন স্থূল শরীরে প্রবেশ করে তখন উহা চৈতন্য প্রাপ্ত হয় এবং পূর্ববৎ উহাতে জ্ঞানক্রিয়ার সঞ্চার হইতে থাকে। এই সূক্ষ্ম শরীর ভৌতিক আবরণ দ্বারা প্রতিরুদ্ধ হয় না এবং স্থূল জগতের কোন নিয়মও বিশেষরূপে ইহার উপর প্রভাব বিস্তার করিতে পারে না। কোন কোন যোগী ঘরের ভিতর বন্ধ থাকিয়া এবং স্থূল শরীর যথাযথভাবে স্থানস্থিত রাখিয়া সূক্ষ্ম শরীর দ্বারা ঘরের দেওয়াল প্রভৃতি আবরণাত্মক বেষ্টন ভেদ করিয়া বহির্জগতে ভ্রমণ করিতে পারেন। এই অবস্থায় যোগীর স্থূল শরীর নিষ্ক্রিয় অবস্থায় গৃহে আবদ্ধ থাকে। যে কোন মানুষ তাহার ইন্দ্রিয় দ্বারা এই স্থূল শরীরের প্রত্যক্ষ অনুভব করিতে পারে। এই দৃষ্টান্তে ইহাই স্পষ্ট হইতেছে যে, যে শরীর ঘরে আবদ্ধ থাকে তাহা স্থূল শরীর এবং যাহা শরীর হইতে বাহির হইয়া এদিক-ওদিক বিচরণ করিয়া থাকে উহা সূক্ষ্ম শরীর। দুইটি শরীর পরস্পর সম্বন্ধ হইলেও তাহারা পৃথক্। এই যে পার্থক্য—ইহা বিয়োগমার্গ দ্বারা উপলব্ধ হয়।

পরন্তু এমন একটি অবস্থাও আছে যাহাতে পূর্বোক্ত শরীর স্থূল অথবা সূক্ষ্ম ইহা নির্ণয় করা কঠিন হয়; কারণ এইরূপও দেখা যায় যে কোন যোগী ঘরের ভিতর বন্ধ থাকিয়াও যখন বাহিরে আসেন তখন তাঁহার স্থূল শরীর পূর্বের ন্যায় আসনে স্থিত থাকে না; অর্থাৎ তিনি সমস্ত শরীর লইয়াই বাহিরে যান এবং স্বেচ্ছায় ভ্রমণ করিয়া থাকেন। এমন কি কাহারও কাহারও দৃষ্টিপথেও পতিত হন। যে শরীর লইয়া তিনি ঘরের দেওয়াল প্রভৃতি আবরণ ভেদ করিয়া বাহিরে যান তাহা লৌকিক স্থূল শরীর নহে; কারণ, তাদৃশ শরীর প্রতিঘাতধর্মবিশিষ্ট দেওয়াল ভেদ করিয়া আগে যাইতে সমর্থ হয় না। আবার উহা যে সূক্ষ্ম শরীর নহে তাহাও নিশ্চিত। যদি উহা সূক্ষ্ম শরীরই হইত তাহা হইলে স্থূল শরীর নিষ্ক্রিয়রূপে আসনে

পড়িয়া থাকিত। যোগীরা তাদৃশ দেহকে সিদ্ধ দেহ বলিয়া থাকেন। এই-প্রকার সিদ্ধি স্থূল ও সূক্ষ্মের পরস্পরের অত্যন্ত ঘন সংশ্লেষণে উৎপন্ন হয়। ইহাতে স্থূল এবং সূক্ষ্ম—উভয়েরই ধর্ম দৃষ্টিগোচর হইয়া থাকে। এই কারণে এক হিসাবে ইহাকে স্থূলও বলা যায়, আবার সূক্ষ্মও বলা যায়। বস্তুতঃ উহা স্থূলও নহে, সূক্ষ্মও নহে। এই অবস্থা প্রাপ্ত করিতে হইলে যোগমার্গের অবলম্বন আবশ্যক হয়। বলা বাহুল্য যে প্রারম্ভেই এই প্রকার যোগাবলম্বন সম্ভবপর নহে। প্রথম বিয়োগমার্গের সাধনা দ্বারা মিশ্র সত্তার অভ্যন্তরস্থিত উভয় সত্তাকে পৃথক্ করিয়া লইতে হয়। তারপর যোগমার্গের সাধনা দ্বারা পুনঃ দুইটিকে মিলাইয়া এক করিয়া লইতে হয়। "(যোগ কা বিষয় পরিচয়", কল্যাণ-যোগাঙ্ক)।

এতাবৎ প্রবন্ধে পাতঞ্জল মুক্তি সম্বন্ধে উদ্ধৃতি প্রভৃতি দ্বারা যাহা প্রতিপন্ন করার চেষ্টা হইয়াছে এবং যাহা পরমপূজ্যপাদ কবিরাজজীর সূত্র-ভাষ্যের প্রত্যক্ষর ব্যাখ্যামূলক বলিয়া প্রতিজ্ঞাত—তাহা দ্বারা আশা করা যায় পাঠকগণের যোগমার্গ এবং বিয়োগমার্গের বৈলক্ষণ্য বুঝিতে কষ্ট হইবে না। ইদানীন্তন সাংখ্যাচার্যগণের মূর্ধন্য কপিলাশ্রমীয় 'হরিহরানন্দ আরণ্য। তিনি সাংখ্যসিদ্ধান্ত এবং যোগসিদ্ধান্তের মধ্যে কিঞ্চিন্মাত্র ভেদও স্বীকার করেন না। এতাদৃশ সাংখ্যাচার্যেরও উভয় মতে প্রাচীন সাধনপদ্ধতির বৈশিষ্ট্যে সম্মতি আছে; কারণ, তিনি তাঁহার যোগদর্শনের ভূমিকাতে লিখিয়াছেন—"যাঁহারা কেবল তত্ত্ব নিদিধ্যাসন করিয়া এবং বৈরাগ্যাভ্যাস করিয়া আত্ম সাক্ষাৎকার করিতেন তাঁহারা সাংখ্য। এবং যাঁহারা তপঃ স্বাধ্যায় ও ঈশ্বরপ্রণিধানরূপ ক্রিয়াযোগক্রমে আত্ম সাক্ষাৎকার করিতেন তাঁহারা যোগ-সম্প্রদায়ী। মহাভারতের সাংখ্যযোগসম্বন্ধীয় একটি সংবাদের ইহাই সারমর্ম।" বস্তুতঃ আমরাও পরমপূজ্যপাদের অন্তেবাসিগণ তাহাই বলি এবং আমরা আরও বলি ঐ দুই পথই যোগসূত্রের ভবপ্রত্যয় ও উপায়প্রত্যয়।

স্বল্পাকার প্রবন্ধে অতি গম্ভীর এবং বহু বিতর্কিত বিষয়ে নিঃসন্দিগ্ধ সিদ্ধান্ত বলা দুষ্কর। জিজ্ঞাসু পাঠকগণ নানা শঙ্কার সম্মুখীন হইবেনই। সম্ভাব্য সমস্ত পূর্বপক্ষ নিরসনপূর্বক সিদ্ধান্ত বলিতে হইলে বিরাট এক গ্রন্থ হইবে—নিঃসন্দেহ। সে কাজ একটি প্রবন্ধের নহে। আমি পরম-পূজ্যপাদের সূত্রভাষ্য ব্যাখ্যার শৈলীমাত্র প্রদর্শন করিতে উদ্যত। এই কাজ তাঁহার উদ্ধৃতি দ্বারাই সমাধান করিয়াছি। অবশ্য সুদীর্ঘদিন তাঁহার চরণোপান্তে বসিয়া যে সব অমূল্য রত্ন আহরণের সৌভাগ্য পাইয়াছিলাম, আমার সংস্পর্শদোষে মালিন্যপ্রাপ্ত সেই সব রত্নরাজি দ্বারা গুম্ফিত কণ্ঠহারের ঔজ্জ্বল্য সম্পাদনের জন্যই তাঁহার উক্তির উপন্যাস করিয়াছি। তত্ত্বজিজ্ঞাসুর নানাবিধ শঙ্কা উঠিবেই এবং শঙ্কাই তো তাদৃশজনের

সুসিদ্ধান্তের দ্বার। মেধাবী অকপট তত্ত্বজিজ্ঞাসু উহাপোহ প্রয়োগেই সমস্ত গ্রন্থি বিদলনপূর্বক অভীষ্টলাভ করিতে পারেন——ইহাই আমার গুরুমহারাজেরও সদুপদেশ।

আর একটি কথা বলিয়া প্রবন্ধের উপসংহার করিব। আমি একদিন প্রসঙ্গতঃ জিজ্ঞাসা করিয়াছিলাম, পতঞ্জলির মুক্তিবিষয়ক সিদ্ধান্ত যদি সাংখ্য-সিদ্ধান্তের সহিত অভিন্ন না হয় তাহা হইলে ঐ কথা তিনি স্পষ্টতঃ সবিস্তারে বলেন নাই কেন? উত্তরে বলিয়াছিলেন, ঐ বিস্তার শাস্ত্রান্তরে আছে, ঠিক সাংখ্যানুগত থাকিয়া প্রধানতঃ সাংখ্যীয় গ্রন্থেই ঐ ভেদ স্পষ্টতঃ দেখাইতে ইচ্ছা করেন নাই। যোগীসম্প্রদায়ও মূলতঃ শৈব এবং শৈবাগমেই পুঙ্খানুপুঙ্খরূপে উহা বিশ্লেষিত হইয়াছে। 'ঈশ্বর', 'ভগবান্' প্রভৃতি শব্দ সমার্থক হইলেও প্রত্যেকটি শব্দের ইতিহাস পৃথক্। সে দিক দিয়াও ঈশ্বর শব্দটি শৈবমূলক। ঈশ্বর, মহেশ্বর, যোগীশ্বর প্রভৃতি শিবেরই বাচক শব্দ। মহাকবি কালিদাসও বলিয়াছেন—'ঈশ্বর শব্দটি অনন্যসাধারণ শিববাচক'। পরমগুরুর উল্লেখ করিতেও পতঞ্জলি সেই ঈশ্বর শব্দটিও প্রয়োগ করিয়াছেন। হরিভদ্রের ষড়্দর্শনসমুচ্চয়ের টীকায় রাজশেখর সাংখ্যগণকে 'নারায়ণপরাঃ' বলিয়াছেন এবং সাথে সাথেই যোগিগণকে বলিয়াছেন—'ঈশ্বরদেবতাঃ'। আবার অন্য সময় অন্য প্রসঙ্গে দৃষ্টান্তস্বরূপ গুরু মহারাজ বলিতেন 'দেখ, প্রত্যেক শাস্ত্রেরই একটা মর্যাদা আছে; যেমন Atom নামক অণু Chemistry তে মৌল; অতএব, অবিভাজ্য; কিন্তু উহাই Physics এ-বিভাজ্য। সেইপ্রকার, একশাস্ত্রে আচার্য যাহা বলেন নাই, বা সংক্ষেপে বলিয়াছেন তাহাই আবার তিনি অন্য শাস্ত্রে সবিস্তারে বলিয়া থাকেন। ইহাতে তাঁহার ন্যূনতা হয় হয় না।'

পরিশেষে নিবেদন ১৯৩৭ সালে আমাকে তিনি যোগদর্শনের পাঠ দিয়াছিলেন। কত অভিনব কথাই যে বলিতেন, বৌদ্ধ, জৈন, শৈব, বৈষ্ণব, ভারতীয়, অভারতীয়—কত বিষয়েরই যে অবতারণা করিতেন তাহার ইয়ত্তা নাই। আমি নিতান্ত জড়বুদ্ধি, উহা গ্রহণ করিয়া ধরিয়া রাখিবার শক্তি আমার ছিল না। তাই হয়তো কোথাও তাঁহাকে ঠিক বুঝাইতে সমর্থ হই নাই। সেই ত্রুটির জন্য সহৃদয় পাঠকগণ আমাকেই দায়ী করিবেন। সেই ক্ষণজন্মা মহাপুরুষের প্রতি যেন কেহ কোন কটাক্ষ না করেন—ইহাই করজোড়ে প্রার্থনা করিয়া বিরত হইলাম।

ভারতীয় চিন্তাদর্শন ও গোপীনাথ কবিরাজ

ডক্টর বিশ্বনাথ ভট্টাচার্য,

অধ্যাপক, সংস্কৃত বিভাগ, হিন্দু বিশ্ববিদ্যালয়, বারাণসী

ভারতবর্ষীয় আর্য চিন্তাধারার বহুবিধ বৈশিষ্ট্যের মধ্যে তত্ত্বানুসন্ধিৎসা অন্যতম। বিশ্ব-সভ্যতার প্রায়-উষাকালে ভারতীয় বৈদিক মনীষী সমগ্র বিশ্ব-সংসারকে দেবতার অমর অজর কাব্যরূপে অনুভব করেছেন,* অনুভব করেছেন বিশ্বময় ও বিশ্বাতীত সত্যরূপে সহস্রশীর্ষা পুরুষকে,† খুজে বের করেছেন সকল বৈচিত্র্যের অন্তরালে অবর্ণ এককে,‡ শ্রেয় ও প্রেয়ের বিশ্লেষণ করে মৃত্যু তীর্ণ ক'রে অমৃতপ্রাপ্তির পথ দেখেছেন বিদ্যায়,¶ অনুভব করেছেন বিশ্বপ্রপঞ্চের আনন্দমূলকতা § আর প্রেরিত করেছেন মানুষমাত্রকে সেই আনন্দকে অব্যবহিতরূপে উপলব্ধি করতে যা না থাকলে মানুষ শ্বাসপ্রশ্বাস নিতেও উৎসাহ পেত না।** ভাবনার এই গম্ভীরতা ও ব্যাপ্তি জাগতিক অন্যান্য সভ্যতাবিকাশের পৃষ্ঠভূমিতেই শুধু বিস্ময়াবহ নয়, কিন্তু এই ভাবনার মূলে স্বানুভবের নিশ্চলতা ও দার্ঢ্য অবশ্যই অনন্যসামান্য—যার ফলে এ ভাবনা সঞ্চারিত হয়েছে কাল থেকে কালান্তরে, দেশ থেকে দেশান্তরে।

তত্ত্ব, অর্থাৎ যা আরোপিত নয়, তাকে মানুষ বহু মরীচিকার পেছনে ছোটায় ক্লান্ত হয়ে সর্বদেশেই উপলব্ধি করার সাধনা করেছে, কিন্তু ভারত-বর্ষের এই সাধনায় একটি বৈশিষ্ট্য দেখা যায়। সুপ্রাচীন উপনিষৎকালেই ভারতবর্ষ প্রমাণ হিসেবে মহত্ত্ব দিয়েছে স্বানুভবকে, যে স্বানুভব স্বয়ংক্রিয়—অন্য কোনো স্থিতির প্রতিক্রিয়া নয়, সুতরাং স্বভাবপ্রেরিত। বিপত্তি বা ঈর্ষার প্রভাবে যে নির্বেদ জাগে তাকে যেমন স্থায়ী ভাব বলা চলে না তেমনই প্রতিক্রিয়াহেতুক তত্ত্বানুসন্ধানও বাস্তবিক তত্ত্বানুসন্ধান বলে গণ্য হতে পারে না। তত্ত্বের প্রতি এই স্বাভাবিক আকর্ষণ মীমাংসা, বেদান্ত, সাংখ্য প্রভৃতি

---

* দেবস্য পশ্য কাব্যং ন মমার ন জীর্যাতি। অথর্ব০ X.৮.৩২.

† সহস্রশীর্ষা পুরুষঃ সহস্রাক্ষঃ সহস্রপাৎ। স ভূমিং বিশ্বতো বৃত্বাত্য-তিষ্ঠদ্দশাঙ্গুলম্ ঋগ্০ X.৯০.১.

‡ য একোঽবর্ণো বহুধা শক্তিযোগাদ্বর্ণাননেকান্ নিহিতার্থো দধাতি। ....——শ্বেতাশ্বতর VI ১.

¶ অবিদ্যয়া মৃত্যুং তীর্ত্বা বিদ্যয়ামৃতমশ্নুতে॥ ঈশ০ ১১.

§ আনন্দাদ্ধ্যেব খল্বিমানি ভূতানি জায়ন্তে। তৈত্তিরীয়০ ভৃগুবল্লী.৬.

** কো হ্যেবান্যাৎ কঃ প্রাণ্যাৎ, যদেষ আকাশ আনন্দো ন স্যাৎ। তৈত্তিরীয়. আনন্দবল্লী.৭.

দর্শনের স্বতন্ত্র প্রস্থানরূপে বিকশিত হবার পূর্বে বলবত্তর ছিল বলা যায়, যার অন্যতম প্রমাণ বৈদিক চিন্তায় সর্বত্র স্বানুভবের মহত্ত্ব। এই স্বানুভবের আলোকেই মনীষীরা এই সিদ্ধান্তে উপনীত হয়েছেন যে তত্ত্ব, তত্ত্বের জ্ঞান ও জ্ঞাতা পরিণামে অভিন্ন। ব্রহ্মবিদ্ ব্রহ্মৈব ভবতি'—তারই ঘোষণা।

স্বানুভবের আলোকে তত্ত্বানুসন্ধান ও তত্ত্ববিনিশ্চয় এই মৌলিক ভিত্তি-ভূমিতে প্রতিষ্ঠিত হয়ে ভারতীয় মনীষা সর্ববিষয়ের বিচারে প্রবৃত্ত হয়েছে দেখা যায়। এটা বিস্ময়কর হলেও সত্য যে পঞ্চেন্দ্রিয়গ্রাহ্য শব্দ, স্পর্শ, রূপ, রস ও গন্ধ যাই হোক না কেন, অনুভবের কোনো ক্ষেত্রেই তত্ত্বদৃষ্টিবিরহিত হয় নি। বৈখরী বাণীর অনন্ত বিলাসকে ফুটিয়ে তুলেছে যা, তাকে গুহাহিত নাদরূপে অখণ্ডবোধে অনুভব করেছেন শব্দবিদ্‌গণ; প্রিয়স্পর্শকে প্রিয়জনের সীমায় বেঁধে না রেখে পরমপ্রিয়ের অন্তহীন আসঙ্গে পৌঁছে দিয়েছেন স্পর্শতত্ত্বজ্ঞগণ; সৃষ্টির প্রতিটি কণায় রূপমাধুরীর অন্তহীন প্রকাশে বিমুগ্ধ দৃষ্টির সার্থকতা খুঁজে পেয়েছেন রূপমর্মজ্ঞেরা সেই রূপরাশিতে, যা অনন্ত বৈচিত্র্যকে ধারণ করেও, অঙ্গপ্রত্যঙ্গের ঊর্ধ্বে বিরাজমান লাবণ্যের মতো স্বীয় অবিভাজ্য রূপজ্যোতিতে চিরভাস্বর; আস্বাদের বৈচিত্র্যে কটু, অম্ল, তিক্ত আদি থেকে যাত্রা সুরু করে রসজ্ঞগণ উপনীত হয়েছেন সেই বিগলিত-বেদ্যান্তর রসাস্বাদে, যে রসে সমগ্র বিশ্বব্রহ্মাণ্ডই বিভাবঅনুভাবে পর্যবসিত হয়ে অখণ্ড অলৌকিক রূপে প্রতীত হয়। গন্ধের ক্ষেত্রেও তত্ত্বদৃষ্টি অনুরূপ মার্গের পথিক। এই তত্ত্বদৃষ্টির প্রসাদেই বিচিত্রের এই গোলকধাঁধায় উদ্ভ্রান্ত না হয়ে লীলাবৈচিত্র্যের অন্তরালে মানুষ পেয়েছে খুঁজে লীলা-ময়ের স্থিতি।

অনন্ত এই বৈচিত্র্য থেকে যাত্রা করে তাত্ত্বিক যখন অন্তহীন একের বৈচিত্র্যে উপনীত হন, তখনি তাঁর মুখ থেকে স্বত উৎসারিত হয় মধু মন্ত্র। সমস্ত ক্ষুদ্রতা, খণ্ডতা, দৈন্য, বিষাদ আর আশানিরাশার ঊর্ধ্বে তিনি অনুভব করেন যে বিশ্বব্রহ্মাণ্ডের সবই মধুময়, কেন না সকলের অধিষ্ঠান দ্বন্দ্বাতীত অখণ্ড মাধুর্যে। তখনই যথার্থ অনুভব হয়—'মধু বাতা ঋতায়তে, মধু ক্ষরন্তি সিন্ধবঃ, মাধ্বীর্ণঃ সন্ত্বোষধীঃ। মধু নক্তমুতোষসো মধুমৎ পার্থিবং রজঃ মধু দ্যৌরস্তু নঃ পিতা। মধুমান্নো বনস্পতি-র্মধুমানস্তু সূর্যো মাধ্বীর্গাবো ভবন্তু নঃ॥' বলা বাহুল্য যে এই মন্ত্রে ইন্দ্রিয়গ্রাহ্য সকল বস্তুতেই মধু সাক্ষাৎকার উদ্‌ঘোষিত হয়েছে।

এ যুগের কবিও মানুষের ধর্মের স্বরূপ বোঝাতে সেই ভারতীয় ভাবনারই প্রকাশ করেছেন। 'মানুষ আছে তার দুই ভাবকে নিয়ে, একটা তার জীবভাব, আর একটা বিশ্বভাব। জীব আছে আপন উপস্থিতকে আঁকড়ে, জীব চলেছে আশু প্রয়োজনের কেন্দ্র প্রদক্ষিণ করে। মানুষের

মধ্যে সেই জীবকে পেরিয়ে গেছে যে সত্তা, সে আছে আদর্শকে নিয়ে। এই আদর্শ অন্নের মত নয়, বস্ত্রের মত নয়। এ আদর্শ একটা আন্তরিক আহ্বান, এ আদর্শ একটা নিগূঢ় নির্দেশ। কোন্ দিকে নির্দেশ। যে দিকে সে বিচ্ছিন্ন নয়, যে দিকে তার পূর্ণতা, যে দিকে ব্যক্তিগত সীমাকে সে ছাড়িয়ে চলেছে, যে দিকে বিশ্বমানব। ঋগ্‌বেদে সেই বিশ্বমানবের কথা বলেছেন—'পাদোঽস্য বিশ্বা ভূতানি ত্রিপাদস্যামৃতং দিবি'—তাঁর এক-চতুর্থাংশ আছে জীবজগতে, তাঁর বাকি বৃহৎ অংশ ঊর্ধ্বে অমৃতরূপে। ....মানুষও আপন অন্তরের গভীরতর চেষ্টার প্রতি লক্ষ্য করে অনুভব করেছে যে, সে শুধু ব্যক্তিগত মানুষ নয়, সে বিশ্বগত মানুষের একাত্ম। সেই বিরাট মানব—অবিভক্তঞ্চ ভূতেষু বিভক্তমিব চ স্থিতিম্।'*

ভারতীয় তত্ত্বদৃষ্টি তাই ব্যক্তিগতকে মেনে ও বিশ্বগত সত্যে আস্থাশীল, বৈচিত্র্যের বহুত্বের মধ্যেও সর্বব্যাপী একের প্রতি উন্মুখ, অহং-ভাবনার গুরুত্ব বুঝেও তাকে পূর্ণাহন্তা বা আত্মবোধে রূপান্তরিত করতে প্রয়াসী। পক্ষান্তরে কলাক্ষয়কে মানলেও ষোড়শকলা চন্দ্রেই পূর্ণতার প্রতিষ্ঠা স্বীকার করে।

এই প্রসঙ্গে একথাও স্মরণীয় যে তত্ত্ববোধ দেশ ও কালের সীমাকে স্বীকার করে না। তাই জিজ্ঞাসার স্বভাবে ভেদ থাকলেও ভারতেতর দেশেও তত্ত্বানুসন্ধান অবশ্যই হয়েছে এবং সর্বত্রই বৈচিত্র্যের মূলে ঐক্যে, খণ্ডতার ঊর্ধ্বে অখণ্ডতায়, ব্যক্তিসীমা উৎক্রমণ করে বিশ্বভূমিকায়, স্বার্থবোধকে ধিক্কৃত করে আত্মবোধে উত্তরণই তাত্ত্বিক সাধকদের কাছে দেশকালনির্বিশেষে সার্থক মানুষের লক্ষ্য হিসেবে স্বীকৃতি পেয়েছে। পূর্ণতার অভাবই যেমন পূর্ণতার স্থির সত্তা প্রমাণিত করে, তেমনই দেশ-দেশান্তরের, কাল-কালান্তরের সাধকদের সাধনা সেই অনধিগত লক্ষ্যের প্রতি আস্থা জাগিয়ে মানুষকে অগ্রসর হবার প্রেরণা জাগিয়ে এসেছে।

২

পরমপূজ্যপাদ কবিরাজ মহাশয়ের প্রসঙ্গে আলোচনার সূত্রপাত কিছুটা দীর্ঘ করতে বাধ্য হয়েছি। যোগিগণ পরমসত্যকে মৌন দ্বারাই প্রকাশ করে

---

* রবীন্দ্রনাথ ঠাকুর, মানুষের ধর্ম, রবীন্দ্ররচনাবলী খণ্ড XII, ৪৬৯-৫৭০ পৃঃ (পশ্চিমবঙ্গ সরকার সং)

থাকেন এবং বিদ্বানগণ স্বল্পকথাতেই গভীরতম বক্তব্যও বিশদ করে বোঝাতে পারেন। সে সামর্থ্য অনধিগত, অথচ বলতে প্রবৃত্ত হয়েছি এমন এক ব্যক্তিত্বের কথা যেখানে হিমালয়ের তুঙ্গত্ব ও স্থিরতার সঙ্গেই সমুদ্রের গভীরতা ও ব্যাপ্তির যৌগপদ্য ছিল। যাঁর নিশ্চল পাণ্ডিত্যের ক্ষেত্র পরিব্যাপ্ত ছিল বহুতর বিষয়ে আর যিনি, যে অবিদ্যায় মৃত্যুতরণ তা আয়ত্ত করার পর অমৃতত্বসাধন বিদ্যা অধিগত করেও ক্ষান্ত হননি, জ্ঞান ও বিজ্ঞান উভয়কে অতিক্রম করে নির্বিকল্প চৈতন্যের তপস্যা করেছিলেন, তাঁর সম্বন্ধে বলার যথার্থ অধিকারী বিদ্বানের পদধূলির যোগ্যতাও বক্তার নেই—এ কথা বিনয় নয়, যথার্থ সত্য। তাঁকে দেখার ও তাঁর সঙ্গে আলোচনা করার সৌভাগ্য আমার হয়েছিল সত্য, কিন্তু তা ছিল নিতান্তই অবিদ্যাবিষয়ক। অর্ধশতাব্দীরও বেশি কাল তিনি সংস্কৃতবিদ্যার গবেষণা ক্ষেত্রে ছিলেন সর্বানুগ্রাহক পথনির্দেশক এবং সেই সূত্রে কত অসংখ্য লোকই এসেছেন তাঁর সদা-উন্মুক্ত দ্বারে, আমিও তাদেরই অন্যতম। তাই তাঁর জীবন, পাণ্ডিত্য বা ভাবাদর্শ সম্বন্ধে আমি যাই বলব তা তাঁর মাপে হবে না, হবে আমার ক্ষুদ্রবুদ্ধির মাপে। আমি শুধু এইটুকু প্রয়াসই করব যেন তাঁর মহাব্যক্তিত্বের একটা আভাস দিতে পারি মাত্র। এর চেয়ে বেশি প্রত্যাশার আমি যোগ্য নই।

৩

কবি বলেছেন—'সব চেয়ে যে দুর্গম মানুষ আপন অন্তরালে/তার কোনো পরিমাপ নাই বাহিরের দেশে কালে।/সে যে অন্তরময়/অন্তর মেশালে তবে তার অন্তরের পরিচয়—।' বাইরের দেশ ও কালের বিচারে যদিচ মানুষের অন্তরতর স্বরূপটি চেনা সম্ভব নয়, তবু দেশ ও কালই মানুষকে বিশিষ্ট সত্তা দিয়ে থাকে, তাই সেই বিচারেরও মূল্য অনস্বীকার্য। ঊনবিংশ শতাব্দীতে, বিশেষ করে বাংলাদেশে, চিন্তাক্ষেত্রে যে নতুন ধারা দেখা দিয়েছিল, কবিরাজ মহাশয় সেই ধারারই অন্যতম অনন্য ধারক। ধর্ম, দর্শন, সাহিত্য ও স্বাতন্ত্র্য-সাধনা একই সাথে কখনো এককভাবে, কখনো মিশ্রিতভাবে মানুষকে উদ্দীপিত করেছিল। কবিরাজ মহাশয়ের চিত্তে এই ভাবধারার প্রভাব কৈশোরেই পড়ে এবং তাঁর জাগরণের চিহ্ন দেখি তাঁর কবিতায়, যেটি 'সেখানে' নামে ঢাকার বান্ধবপত্রে প্রকাশিত হয় ১৯০৪ সালে। তখন কবির বয়স কেবল ১৭ বৎসর। বিস্মিত হতে হয় যে সেই কিশোর তখনই প্রবহমান তটিনীকে জিজ্ঞাসা করছেন অনির্দিষ্ট 'সেখানে'র কথা—

'পার যদি কভু বলিবে কি তবে সে দেশে কেমন প্রসূন রাশি
ফুটে কি তথায় পদ্ম শতদল ফুটে কি তথায় মধুর হাসি?
শান্তির আগার আছে কি সেথায় বহে কি সেখানে বসন্ত-বায়,
হেথাকার যত দীর্ণ হাহাকার সেখানে কি কভু শুনিতে পায়?

কিশোরের কাব্যোচ্ছ্বাস হলেও এখানে সত্যসন্ধিৎসু ভবিষ্যৎ মহাসাধনার সংকেত সুস্পষ্ট।

এই সঙ্গে ওঁর আর একটি চিঠির উল্লেখ বাঞ্ছনীয়। এটি তিনি লেখেন ১৯০৭ সালে নবদ্বীপচন্দ্র সাহাকে। দেশের রাষ্ট্রীয় সাধনা সম্বন্ধে জাগরূক চিত্ত উদাসীন থাকতে পারে না, তাই ঐ পত্রে তিনি লিখছেন—

"I am very much delighted to learn that the ideal of Swaraj has struck a deep root into the minds of the Dacca people. Let us hope that the day is not far distant when we shall regain our proud position in the parliament of nations in the world, and the despotic tyrants will be driven back to their native shore..................Bipin Babu has been doing great service to the country in preaching this ideal and keeping it alive in the popular mind............Rabi Babu's writings have a perennial charm in them, which, who have a heart to feel can never fail to appreciate. Still there are some unfortunate carping critics who do not scruple to pronounce their raw verdicts upon them and denounce them as being utterly hollow and worthless. It is a sign of their own shallowness of intellect and narrowness of soul."

উপর্যুক্ত উদ্ধৃতি দুটি থেকে কবিরাজ মহাশয়ের ব্যক্তিত্বের তিনটি প্রারম্ভিক উপাদান আমরা স্পষ্ট করে পাই—মননধর্মী কবিত্বভাবনা, উর্জস্বী রাষ্ট্রস্বাতন্ত্র্যবোধ এবং প্রথমটির পরিপূরক সৎসাহিত্যবিচারনিপুণতা। রাষ্ট্রীয় স্বাতন্ত্র্যভাবনার উদ্ভবের অনেক আগেই সাহিত্য বয়ে এনেছিল স্বতন্ত্রতার হাওয়া এ দেশে, তাই স্বাতন্ত্র্যের অগ্রদূত হয়ে সাহিত্য বিকশিত হয়েছে, একথা বলতেই হবে। সে স্বতন্ত্রতা কেবল রাষ্ট্রীয়পরতন্ত্রতার বিরুদ্ধেই ছিল না, ছিল সামান্যভাবে সকল পশ্চাৎপদতার বিরুদ্ধে—একথা স্বতন্ত্র। তাই কবিরাজ মহাশয় যাত্রা শুরু করেন সাহিত্যপথে যার ক্রম-বিবর্তনে রস ও সৌন্দর্যের সার সত্যে তাঁর উত্তরণ। কৈশোর ও যৌবনের এই সাহিত্যানুরাগ তাঁর অক্ষুণ্ণ ছিল আজীবন, আর তাই তাঁর লেখনী এত সার্থক।

কলেজ ও বিশ্ববিদ্যালয়ের শিক্ষা যখন শেষ করেছেন তখন যে কবিরাজ মহাশয়কে দেখি তাঁর মধ্যে প্রাচ্য ও পাশ্চাত্ত্য জ্ঞানধারার পূর্ণতা এসেছে এবং তিনি সংস্কৃত বিদ্যাকেই বরণ করেছেন লক্ষ্যরূপে। পুরাতত্ত্ব, মুদ্রাবিদ্যা ও প্রত্নলেখ সেখানে সহায়ক। ১৯১৪ সালে তিনি প্রতিষ্ঠিত হলেন নিজের কর্মক্ষেত্র কাশীতে। ১৯৩৭ সালে যখন তিনি অসময়ে চাকরী ছাড়লেন তখন তিনি ভারতবিদ্যাকাশে মধ্যগগনারূঢ় ভাস্কর, অধ্যয়ন ও অধ্যাপনার এক অপ্রতিম নিদর্শন, জ্ঞানের সদাব্রতের কেন্দ্র।

জিজ্ঞাসুমাত্রই পেয়েছে তাঁর বাণীর প্রসাদ। গ্রহীতা কতখানি নেবার যোগ্য তা তিনি নিশ্চয়ই বিচার করেন নি, অকৃপণ ঔদার্যে নিজের জ্ঞান-ভাণ্ডার মেলে ধরেছেন। নিজ নিজ রুচি ও প্রয়োজন মত মানুষ তা থেকে আহরণ করেছে। যে-কেউ গিয়েছে তাঁর কাছে, পেয়েছে চাওয়ার অতিরিক্ত, কেন না তাঁর দৃষ্টি ছিল গভীর, প্রকাশভঙ্গী ছিল অনন্যসাধারণ। সাধারণ নিরুত্তাপ চিত্তও তাঁর সংস্পর্শে এলে সহসা প্রাণবন্ত হয়ে উঠত, নতুন একটা জগৎই যেন উন্মোচিত হত তাঁর কৃপায়।

৪

বিদ্যাচর্চার ক্ষেত্রে কবিরাজ মহাশয়ের সিদ্ধি অসামান্য। কী ছিল তার রহস্য? সে হল তাঁর নিশ্চল সাধনা। অধ্যয়ন যে তপস্যা তার প্রমাণ তিনি। অভিমত বিষয় সম্বন্ধে যতক্ষণ তিনি সর্বজ্ঞ না হতেন, ততক্ষণ তিনি শান্ত হতেন না। প্রতিটি বিষয়ের জন্য পৃথক্ পৃথক্ খাতায় তিনি তথ্যভাণ্ডার একত্র করেছিলেন, তাই তিনি বিশিষ্ট একটি বিষয়ে যতখানি জ্ঞানের অধিকারী ছিলেন ততখানি অন্যত্র দুর্লভ ছিল। আকৈশোর মননধর্মিতা তাঁকে আকর্ষণ করেছে, টেনে নিয়ে গিয়েছে 'মিষ্টিসিজমে', দর্শনে, ধর্মের তত্ত্বে। ভারতীয় তত্ত্বসাধনার বিলক্ষণতা, স্বানুভবের মধ্য দিয়ে তত্ত্বোপলব্ধি—তার সূত্র তিনি পেয়েছেন সেই মননধর্মিতা থেকেই। অন্তর্মুখ হয়ে আয়ত্ত করতে চেয়েছেন এমন বস্তু 'যং লব্ধা চাপরং লাভং মন্যতে নাধিকং ততঃ।'* জ্ঞানের এই তপস্যা কিন্তু তাঁকে কোথায়ও কঠোর, কটু, নিঃস্নেহ করতে পারেনি। গৃহস্থ হয়েও যিনি শুদ্ধ সন্ন্যাসধর্মের আদর্শ পালন করেছেন, তাঁর হৃদয় ও ব্যবহার দুইই ছিল কুসুম-সুকুমার। যাঁদের তাঁর স্নেহ পাবার সৌভাগ্য হয়েছে তাঁরা জানেন তাঁর দৃষ্টি ছিল কী নির্মল, কী স্বচ্ছ, কী প্রীতি-প্লাবিনী। এর মূলে নিঃসংশয়ে তাঁর কবিহৃদয়।

---

*গীতা, VI. ২২।

স্থূলভাবে দেশে ও কালে এই যে পরিচয় জাগতিক দৃষ্টিতে তারও তুলনা অনায়াসলভ্য নয়, তবু এর পরেও আরও আছে। অন্তরালের সেই মানুষটিকে জানা সহজ নয়। অন্তর মিশিয়ে যাঁরা সে জানার সৌভাগ্য অর্জন করেছেন, তাঁরাই সে রহস্য উদ্ঘাটিত করতে সমর্থ। তবে অন্তরালের মানুষের কিছুটা আভাস তার বহিঃসত্তায় ধরা পড়ে, তাই মনে রেখে বলা যায় যে কাশীতে আসার কাছাকাছি সময় থেকে কবিরাজ মহাশয়ের আন্তর-লোকে নতুন আলোড়ন প্রারম্ভ হয়, যা ক্রমে ক্রমে তাঁকে পুরোপুরি অধ্যাত্ম-সাধনায় নিয়ে আসে। যে মননবীজের প্রথম অংকুর ছিল কবিতা, তারই বিকাশ পরমতত্ত্বের অভীপ্সায়।

অন্তর্মুখী ও বিচারপরিশুদ্ধ মনে তত্ত্বজিজ্ঞাসা দৃঢ়মূল হয়ে থাকে এমন কথা জ্ঞানীরা বলেন। শব্দের আপাতপ্রতীয়মান বাচ্যার্থ মাত্রে তৃপ্ত ব্যক্তি অভিধায় ঊর্ধ্বে দৃষ্টিপাত করতে পারে না, কিন্তু যার দৃষ্টি গভীরতর সে অগ্রসর হয় এবং খুঁজে পায় নিহিতার্থ এবং তখন সম্পূর্ণ বাচ্যার্থটাই হয়ে ওঠে তার ব্যঞ্জক। শাস্ত্রচর্চায় নিশ্ছল অনুরাগই কবিরাজ মহাশয়কে নিগূঢ় সত্যের অনুসন্ধানে প্রেরণ করেছিল এবং শাস্ত্রবাক্যে গভীর শ্রদ্ধা তাকে জ্ঞানের সূক্ষ্মতর পথে প্রবৃত্ত করে। তিনি খুঁজতে থাকেন সাধকদের, যাঁরা নিজের অনুভবে শাব্দিক জ্ঞানকে যথার্থবোধে উন্নীত করেছেন। বহু জ্ঞানী ও ভক্ত সাধকের তিনি সংগ করেন, এবং একথাও সত্য যে—'যেখানেই যে তপস্বী করেছে দুশ্চর যজ্ঞযাগ, আমি তার লভিয়াছি ভাগ—' একথা কবিরাজ মহাশয়ের ক্ষেত্রে যথার্থরূপে প্রযোজ্য। পথনির্দেশক গুরুর অনুসন্ধান তাঁর পূর্ণ হয় ১৯১৮ সালে, যখন তিনি শ্রীমৎ স্বামী বিশুদ্ধানন্দ পরমহংসদেবের পদপ্রান্তে শিষ্যত্ব গ্রহণ করেন।

তত্ত্বোপলব্ধির ব্যাকুলতা তাঁকে এবার নির্দিষ্ট সাধনমার্গে প্রেরিত করে ও তিনি তন্ত্র ও আগমের ক্ষেত্রে প্রবিষ্ট হন, প্রবিষ্ট হন নিবিষ্ট সাধকরূপে। সাধনার অনন্য নিষ্ঠা তাঁকে অবশ্যই অব্যবহিত উপলব্ধির শিখরে পৌঁছে দিয়েছিল, যার প্রমাণ এ সব বিষয়ে তাঁর অসংখ্য রচনাবলীর মধ্যে ও জীবন-ধারায় সুপরিস্ফুট। বুদ্ধির শাণিত তীক্ষ্ণতা, যা ন্যায়শাস্ত্রের অধ্যয়নে তাঁর আয়ত্ত ছিল, তা এখন নিয়োজিত হল সেই তত্ত্বের উপলব্ধিতে, যার সম্বন্ধে শ্রুতি বলেন, 'নৈষা তর্কেণ মতিরাপনেয়া।'* অদ্বৈতশিবতত্ত্বকেই তিনি পরম উপেয় বলে বরণ করেন এবং জীবই যে শিব সেই প্রত্যভিজ্ঞার পথকে নতুন করে বিচারবুদ্ধির সামনে তুলে ধরেন। তন্ত্র ও আগমবিদ্যার পুনরুজ্জীবনের ক্ষেত্রে কবিরাজ মহাশয়ের একক প্রয়াস এ যুগে বস্তুতই অদ্বিতীয়।

---

* কঠ. I. ২.৯।

জ্ঞানের পরাকাষ্ঠার সংগে উপলব্ধির সহৃদয়তার এমন সামঞ্জস্য, এ যুগে তো বটেই সর্বযুগেই বিরল। সম্প্রদায়বুদ্ধি তাঁর ছিল না কণামাত্র। প্রতিটি বিচারভূমিকেই তিনি পরমসত্যের প্রকাশক বলে উপলব্ধি করেছিলেন, তাই তাঁর ভাবনায় নির্বিরোধ সমাবেশ ঘটেছে বৈদিক, বৌদ্ধ, তান্ত্রিক, আগমিক, খৃষ্টীয়, ঐস্লামিক প্রভৃতি সকল ধারার। একই তত্ত্বের প্রকাশক বলে স্থির-নিশ্চয় তাঁর এই সব ভেদের প্রতি ছিল বৈরাগ্য, যা বস্তুত বৃহৎ অনুরাগ-রূপে সবাইকেই আকর্ষণ করেছে। এমনই একজন অদ্বিতীয় ছাত্র, বিদ্বান্, অধ্যাপক, সাধক ও নির্মানমোহ সিদ্ধপুরুষের নাম শ্রীগোপীনাথ কবিরাজ।

৫

মহাবিদ্বান ও মহাসাধক এই ব্যক্তিত্বের কাছে ভারতবর্ষ কী পেয়েছে তারই দিগদর্শন করে ভারতীয় চিন্তাদর্শের দৃষ্টিতে কবিরাজ মহাশয়ের মহত্ত্ব নির্দেশ করা যেতে পারে। ভারতীয় অধ্যাত্মসাধনার যথার্থ স্বরূপের উপলব্ধিকে যিনি জীবনের লক্ষ্য করেছিলেন, তাঁর মর্যাদানিরূপণ ভারতীয় দৃষ্টির বিশিষ্ট ভূমিতেই সংগত এবং এ দৃষ্টির বৈশিষ্ট্য যে স্বানুভব-প্রমাণের উপর প্রতিষ্ঠিত তা ভূমিকাতে বলা হয়েছে। সেই সূত্র ধরে বলব যে এ যুগে স্বানুভবে প্রমাণিত তত্ত্বের অনন্য উদ্‌গাতা ছিলেন কবিরাজ মহাশয়। আর যেহেতু এ তত্ত্ব প্রধানত সেই রহস্যমার্গের, যাকে বোঝাতে শ্রুতি বলেন 'ক্ষুরস্য ধারা নিশিতা দুরত্যয়া দুর্গং পথস্তৎ কবয়ো বদন্তি'* তাই তাঁর জীবন ও অনুভব দুইই নিরুপমান ও মহামূল্য। নিশ্ছল শাস্ত্র-জ্ঞান স্বতই দুর্লভ, তার উপর তার সর্বতোমুখী বিচারবিশ্লেষণ এবং অবশেষে শাব্দজ্ঞানের বিকল্প অতিক্রম করে তার যাথার্থ্য উপলব্ধি—উত্তরোত্তর দুর্লভতর থেকে দুর্লভতম, অথচ এ তিনের সমন্বয় ঘটেছিল এই সাধক বিদ্বানে, তাই তিনি যুগপৎ অন্যান্য বিদ্বানদের ও সাধকদের থেকে নিজের বিশিষ্টতায় ছিলেন স্বতন্ত্র, একক।

কবিরাজ মহাশয়ের তত্ত্বজিজ্ঞাসা ছিল স্বভাবপ্রেরিত, প্রতিক্রিয়া-সমুত্থ নয়। তিনি আত্মনিয়োগ করেছিলেন সত্যের স্বরূপটিকে উদ্‌ঘাটিত করে অনুভব করায়, তাই তাঁর মধ্যে লোকৈষণার বিন্দুমাত্র লেশও ছিল না, ছিল না অহম্মন্যতার কণামাত্র। ভাবতে আশ্চর্য লাগে যে তাঁর জ্ঞানরাশির শতাংশও যার নেই, সেও অনায়াসে গুরুপদ গ্রহণ করে নিঃসংকোচে, অথচ গুরুর সকল যোগ্যতা সত্ত্বেও তিনি কখনও নিজেকে গুরু হিসেবে প্রকাশ করেন নি।

---

* কঠ. I. ৩.১৪।

সিদ্ধির ঐশ্বর্যমণ্ডিত নিজগুরুর প্রতি ছিল তাঁর অবিচল শ্রদ্ধা এবং শাস্ত্রোক্ত অষ্টসিদ্ধিতে আস্থা রাখলেও সিদ্ধির চমককে তিনি চরম বা পরম বলে কখনও ঘোষণা করেন নি। মানুষকে আত্মস্থ হতে হবে সিদ্ধির লোভে নয়, জনসংঘট্টের জয়জয় ধ্বনি শোনার জন্যও নয়, লোকোত্তর প্রতিষ্ঠার লোভেও নয়। আত্মজ্ঞান ছাড়া মানুষের মনুষ্যত্বই সিদ্ধ হয় না; সে যে স্বয়ং শিব এ আত্মপরিচয় অনুদ্‌ঘাটিতই থেকে যায় আর ক্ষুদ্র অহংই বিশ্বব্রহ্মাণ্ড গ্রাস করে বসে—এ তত্ত্ব তিনি উপলব্ধি করেছিলেন বলে জিজ্ঞাসুমাত্রকে তিনি সতর্ক ও সম্বিচারের পথ দেখিয়েছেন, সাম্প্রদায়িক সীমার ঊর্ধ্বে উঠে বিশ্বব্যাপী সত্যের সূর্যালোকের প্রতি উন্মুখ হতে প্রেরিত করেছেন। বুদ্ধির আবিলতা এবং বিভ্রান্তি মানুষকে নিজের সচেতন ও নিরলস প্রয়াসে দূর করতে হবে, তবেই তত্ত্বের প্রকাশ ঘটতে পারে—সেই পুরুষকার তাঁর নিজের জীবনে রূপ নিয়েছিল এবং জগতের সামনে অনুকরণীয় আদর্শ হয়ে রয়েছে। গুরু ও গুরুবাদে পরিব্যাপ্ত এই দেশে কবিরাজ মহাশয়ের এ বক্তব্য অসাধারণ মহত্ত্ব রাখে যে গুরু খোঁজার দরকার নেই, তত্ত্বানুসন্ধিৎসার আন্তরিকতাই গুরুপ্রাপ্তি ঘটিয়ে থাকে। নিজে কিছুই শ্রম স্বীকার করব না, গুরুই নিজকৃপায় উদ্ধার করবেন এ ভাবনায় গুরুর গৌরব ঘোষিত হলেও, শিষ্যের লঘুতা তাকে মানুষ নামেরও অযোগ্য করে তোলে। এই ভাবনার কোনো প্রশ্রয় তাঁর কাছে ছিল অকল্পনীয়।

কবিরাজ মহাশয় তত্ত্বকে পেয়েছিলেন স্বীয় উপলব্ধিতে, তাই তাঁর মধ্যে আত্মপরভাব ছিল না, ক্রোধ, ঘৃণা, বিদ্বেষ ছিল না, অহমিকা তো নয়ই। বিচিত্র এই পৃথিবীতে 'অজাতশত্রু' বিশেষণ আকাশকুসুমেরই পর্যায়। এমন লোকও ছিল যাঁরা তাঁরও বিরূপ আলোচনা করেছেন, কিন্তু তিনি কারও নিন্দাবাদ করেও শত্রুতা করেছেন—একথা অতিবড় মিথ্যাবাদীও বলতে পারেন না। ত্রিবিধ মলে সংকুচিত চিত্ত মানুষের প্রতি নির্মলচিত্ত পূর্ণচেতন মহামানবের ক্রোধ-ঘৃণা-বিদ্বেষ আদৌ সম্ভব নয়, কেননা তিনি এই সীমাগুলিকে জানেন। যেমন জানেন চিকিৎসক বিকারের হেতুভূত রোগবীজকে। উভয় এই তাঁরা একই পথ গ্রহণ করেন—আরোগ্যলাভের পথ বলে দেন। তারপর সে পথে চলার ও সে নির্দেশের সত্য প্রমাণ করার দায় জিজ্ঞাসুও রোগীর।

আত্মজ্ঞানকে ভারতবর্ষ আবৈদিককাল সম্প্রদায়ভেদে ভিন্ন ভিন্ন রূপে মানুষের পরম শ্রেয় ও চরম উপেয় বলে স্বীকার করে এসেছে। মনু বলেছেন—'সর্বেষামপি চৈতেষামাত্মজ্ঞানং পরং স্মৃতম্। তদ্ধ্যগ্র্যং সর্ব-

বিদ্যানাং প্রাপ্যতে হ্যমৃতং ততঃ॥'* কবিরাজ মহাশয় এই বিংশশতাব্দীতে আত্মজ্ঞানীর অনুপম আদর্শ প্রস্তুত করেছেন তাঁর আজীবন সাধনায়। আত্মার স্বরূপ যথার্থ উপলব্ধি করেছিলেন বলেই তিনি যথার্থ ব্রহ্মনিষ্ঠ গৃহস্থ হতে পেরেছিলেন। কখনও অহংকে প্রশ্রয় দেন নি। সম্মান তাঁর কাছে এসেছে অজস্র ধারায়, কিন্তু তিনি তাতে মনুর নির্দেশে গভীর উদ্বেগই অনুভব করেছেন। তাঁর অত্যন্ত প্রিয় মনুবাক্য ছিল—'সম্মানাদ্ ব্রাহ্মণো নিত্যমুদ্বিজেত বিষাদিব'।† যিনি ব্রাহ্মণ, যিনি পরমতত্ত্বের অপরোক্ষানুভূতিবিশিষ্ট তিনি কোনো রাষ্ট্রপতির কাছ থেকে বা কোনো বিশ্ববিদ্যালয়ের কুলপতির কাছ থেকে মানধনের প্রত্যাশী হয়েছেন—একথা ভাবাই যায় না। আবার সসম্মানে প্রদত্ত উপাধি ত্যাগ করেও প্রকারান্তরে আপন ত্যাগমহিমা প্রমাণ করতে উৎসাহী হতে পারেন না।

গীতার সেই আশ্চর্য শ্লোকটি এই মহাসাধকের জীবনের আলোকে পূর্ণরূপে অর্থবহ হয়ে ওঠে। গীতা বলেন—

> "যা নিশা সর্বভূতানাং তস্যাং জাগর্তি সংযমী।
> যস্যাং জাগ্রতি ভূতানি সা নিশা পশ্যতো মুনেঃ॥"‡

নাম, যশ, যেন তেন প্রকারেণ লৌকিক প্রতিষ্ঠার জন্য নিত্য ধাবমান আমরা যে সব বস্তুকে গুরুত্ব দিই, দৃষ্টিশক্তিসম্পন্ন মুনির হৃদয় সে সব বিষয়ে অসাড়। পদমর্যাদা দিয়ে বা উপাধি দিয়ে মানুষের বিচার করে চলেছে জগৎ, কবিরাজ মহাশয়ের কাছে এ সবই বাহ্য। এগুলি যথার্থই উপাধি, যা মানুষের স্বরূপকে আচ্ছাদিতই করে। মানুষের যথার্থ পরিচয় যে তার আত্মিক সম্পদে—ভারতের এই নির্দেশ তিনি শুধু কথার কথাই ভাবেন নি, তার সত্যে স্থির থেকে যেখানেই জিজ্ঞাসার আন্তরিকতা দেখেছেন, সত্যানুসন্ধানের দৃঢ় সংকল্প দেখেছেন, দেখেছেন সৎপথে অগ্রসর হবার ক্রিয়াশীলতা—তাকেই অনায়াসে জাতিধর্মনির্বিশেষে সমাদরে গ্রহণ করেছেন। অপরা বিদ্যা বা অবিদ্যার জিজ্ঞাসাও যে চরমে পরমসত্যেরই জিজ্ঞাসায় রূপান্তরিত হতে বাধ্য—মানবাত্মার এই স্বভাবে তাঁর দৃঢ় আস্থা ছিল বলেই তাঁকে আমরা ভারতীয় তত্ত্বসাধনার অনন্য প্রতিনিধি বলব। তিনি মহামহোপাধ্যায় ছিলেন, ডি.লিট্ ছিলেন, পদ্মভূষণ ছিলেন—এগুলি তাঁর পরিচয়

---

* মনু. XII. ৮৫।
† মনু. II. ১৬২।
‡ গীতা.

হতেই পারে না। কেন না, এঁরা ছিলেন ও থাকবেন কিন্তু উপাধিজালের ঊর্ধ্বে বিরাজমান অনুপহিত চৈতন্যের এমন পূর্ণাঙ্গ বিকাশের নিদর্শন আর নেই।

ভারতীয় চিন্তাদর্শের দৃষ্টিতে কবিরাজ মহাশয় ভারতীয় সাধনার পরমতম লক্ষ্যপ্রাপ্তির দুর্লভতম নিদর্শন। অপরাবিদ্যার চর্চায় জীবনারম্ভ করে ক্রমশ পরাবিদ্যার পথে অগ্রসর এই মনীষী সত্যোপলব্ধির সেই ভূমিকায় নিঃসংশয়ে উত্তীর্ণ হয়েছিলেন যেখানে সত্য ও সৌন্দর্য একীভূত হয়ে আস্বাদিত হয়ে থাকে। তাঁর ভাষায়—'সাধারণ মনুষ্যের জীবনেও এমন শুভ মুহূর্ত কখন কখন আসে, যখন সে তাহার খণ্ড আমি বা পরিচ্ছিন্ন অহংকে অতিক্রম করিয়া পূর্ণাহন্তার আভাস যেন কিয়ৎপরিমাণে প্রাপ্ত হয়। তখন জগতের সর্ববস্তুর দিকে, এমন কি তাহার আপন রূপের দিকেও সে বিস্ময়-বিমুগ্ধ নেত্রে দৃষ্টিপাত করে—তখন তাহার নয়নসমক্ষে সবই যেন এক অপূর্ব সুষমায় মণ্ডিত বোধ হয়। তখন—'মধুবাতা ঋতায়তে, মধু ক্ষরন্তি সিন্ধবঃ'। তখন সকলই—তুমি, আমি এবং জগৎ—সকল পদার্থই যে মধুময় তাহা বুঝা যায়।......যাহা আমি তাহাই তুমি, যাহা তুমি তাহাই জগৎ—সুতরাং যাহাকে আত্মপ্রেম বলে তাহারই অপরপক্ষ ভগবৎপ্রেম, সেইরূপ ভগবৎপ্রেমের অপর দিক জীব ও জগতের প্রতি ভালবাসা। মূল বস্তু এক এবং অদ্বিতীয়॥'*

* * * *

বিদ্যা ও সাধনার সমন্বয়ে যাঁর জীবন অনুপম, যিনি শুধু কথাকে কখনও মহত্ত্ব দেন নি, যাঁর কাছে ঘটা করে তত্ত্বহীন ব্যক্তিপূজা কোনো প্রশ্রয় পায় নি তেমনই এক মহাপুরুষের উদ্দেশ্যে শ্রদ্ধাঞ্জলি নিবেদনের সংকোচ আমাদের মত বিদ্যাজীবিক লোকের পক্ষে স্বাভাবিক, কেন না তাঁকে দেখারও সামান্য সঙ্গ করার সৌভাগ্য আমাদের হয়েছিল। শুধু এই দুরাশা নিয়েই উপসংহার করি যে বৈখরী সেই পরনাদে পেঁৗছোতে পারে না সত্য, তবু হয়ত কোনো সুকৃতবলে কোনো পুণ্যক্ষণে তারই ব্যঞ্জক হয়ে উঠতে পারে।

> সত্তর্কৈঃ শিব এব জীবপদবীং যাতীতি নিশ্চিত্য যো
> জ্ঞানেন ক্রিয়য়া মলান্যনুদিনং নির্ধূয় তত্ত্বে স্থিতঃ।
> কারুণ্যেন পুনঃ প্রমোহিতজনানুদ্ধর্তুকামোঽদিশন্
> মার্গং স্বীয়শিবত্ববোধসুদৃঢ়ং তং নৌমি দিব্যং নরম্॥

* রস ও সৌন্দর্য, পৃঃ ১৬. সাহিত্যচিন্তা।

SANSKRIT

মহামহোপাধ্যায় গোপীনাথ কবিরাজ মহোদয়ানাং

বেদান্ত বিচারালোচনম্

সভাপতি

ভট্টপল্লীবাস্তব্য—শ্রীশ্রীজীবন্যায়তীর্থস্য ভাষণম্

গোপীনাথং পরমবিবুধং শাস্ত্রসারপ্রচারং
কুর্বন্তং তং জগদুপকৃতাবর্জ্জনখ্যাতিমূলম্।
তীর্থক্ষেত্রে সমরসহিতে শোভমানং বিচারে
চারুং বন্দে সুচরিতজনানন্দকন্দস্বভাবম্॥

অহো মহদিদং সৌভাগ্য সূচনাসুন্দরং দিনমাপতিতং যন ভারতীয় তন্ত্রমন্ত্র-যোগজ্ঞানসাধনাপরম্পরায়া অসাধারণ প্রকাশজ্যোতি রুদ্দ্যোতি লোকলোচন-গোচরী ভবতি।

যদ্যপি সন্তি হি ভূয়াংসো বিদ্বাংসো নীর্বাণ গিরাং বেত্তারঃ, বিলসন্তি চ মহান্তো যোগসাধনাসিদ্ধা জ্ঞান সম্পদা সমৃদ্ধাঃ পুরুষা বিশালেঽস্মিন্ ভারতে বর্ষে, পরন্তু সর্ব এব তেন সুলভাঃ প্রবোধনে পরেষাং, প্রশিক্ষণে চ জিজ্ঞাসু-নাম্। বিজনে ক্ষেত্রবিশেষে কেচন স্বকীয় মোক্ষমাত্র মুপলক্ষ্য তপশ্চরন্তো বিরাজন্তে, ন সজ্জন্তে বহুজনজ্ঞানধ্যানসমুদ্বোধনে॥

একোধন্যো মহান্ মনীষী ঋষিকল্পো মননে—কল্পতরুবনং জ্ঞানফলোৎপাদনে শিক্ষার্থিনাঞ্চ মনীষোন্মেষণে সততং বদ্ধপরিকরো মহামহোপাধ্যায়ো গোপী-নাথ কবিরাজ মহোদয় পদ্মবিভূষণোপপদভূষিতেন পুরধিগমতন্ত্রমন্ত্রযোগ সাধনমার্গং বেদন্তাদিদর্শনরহস্যং চ জনগণমনোবশ্চং বিধাতুং নানানিবন্ধান্ বহুবিধান্ গ্রন্থাংশ্চ প্রণিনায়।

তদীয়বিচারচাতুরীপূর্ণং বেদান্তনিবন্ধং কঞ্চন যথামতি সমালোচ্য সমিতিমিমাম্ অলংকুর্বতাং তত্রভবতাং ভবতাং পুরঃ সমুপস্থাপয়ামি। ইদঞ্চ নিবেদয়ামি—বেদান্ত বিষয়ে তদীয়সমগ্রচিন্তনং সংক্ষিপ্য কথঞ্চিশুদ্ধংশমাত্রং দেবভাষয়া প্রকাশীকর্তুং প্রযতিষ্যে।

সৌরভং দেবভাষায়া বেদন্ত স্য চ গৌরবম্।
তদ্দ্বয়ং মিলিতং কুর্য্যান্মীলিতং স্নমনোমনঃ॥

বাদরায়ণকৃত ব্রহ্মসূত্রবিচারঃ

ইদন্তু সর্বজনবিদিতং যদ্ বাদরায়ণ ইতি নামান্তরং ব্যাসস্যৈব। সাম্প্রতং তু পাশ্চাত্ত্যাস্তথা ভারতীয়াবহবঃ প্রত্নতত্ত্বানুশীলিনঃ পন্ডিতাঃ ন তথা স্বীকুর্বন্তি। অনেকেষাং তেষাং মতং যদ্ বাদবায়ণো ব্যাসোপাধিকং ব্যক্ত্যন্তরং ভবিতুমর্হতি, ন তু কৃষ্ণদ্বৈপায়ণো ব্যাসঃ, তত্র প্রমাণাভাবাৎ।
অত্রৈতদ্ বিচার্য্যং যৎ পাণিনীয়সূত্রে ভিক্ষুসূত্রকারপারাশর স্যোল্লেখো বর্ত্ততে। স কিল পারাশরো ভবেৎ কঃ?

ভিক্ষুশব্দোঽপিসন্ন্যাসিবাচকঃ। অতএব ভিক্ষুসূত্রগ্রন্থঃ সন্ন্যাসিপঠনযোগ্যঃ উপনিষদ্ভিত্তিক ইত্যনুমাতুং শক্যতে। অনেনানুমানবলেন প্রতিপাদয়িতুং শক্যতে যদ্ ভিক্ষুসূত্রং বেদান্তসূত্রতো ন বিভিন্নম্। পরাশর পুত্র এব পারাশর ইত্যত্র নাস্তিসংশয়ঃ, মহামুনিপাণিনিকৃতত্ত্বাদ্ ভিক্ষুসূত্রনামক-বেদান্তসূত্রানাং প্রাচীনত্বং প্রতীয়তে।

পন্ডিতবর্য্যাঃ কবিরাজ মহোদয়ঃ সিদ্ধান্তয়তি যাবদ্ দৃঢ়তরপ্রমাণযোগেন নিঃসংশয়রূপেণ চ ব্যক্তিভেদস্য জ্ঞানং সম্ভবেৎ তাবদ্ ব্যক্ত্যন্তরকল্পনা নোচিতেতি।

অধ্যাপক জ্যাকবি প্রভৃতীনাং পাশ্চাত্ত্য বিপশ্চিতাং বিশ্বাসমূলকং মতং যদ্ অদ্যত্বে উপলভ্যমানানি বেদান্তসূত্রাণি দর্শনান্তরীয়সূত্রাণাং পরবর্ত্তিকালর-চিতানি। তেষাং বিশ্বাসকারণমেতদেব যদ্ বেদান্তদর্শনে খন্ডনোদ্দেশেন পূর্বপক্ষরূপেণোদ্ধৃতানি মতানি কথঞ্চিদাধুনিকানি।

সাংখ্যতদনুগত যোগশাস্ত্রন্যায় বৈশেষিক বৌদ্ধার্হত পাঞ্চরাত্র কান্ডপতাদি মতানি প্রবাহরূপেণ প্রাচীনান্যপি দার্শনিকেতিহাসদৃষ্ট্যা নাতিপ্রাচীনানি যতঃ বেদান্তসূত্রে প্রাচীনতম সাংখ্যসূত্রাণাং খন্ডনং কৃতমিত্যত্র নাস্তি প্রমাণম্। ঈশ্বরকৃষ্ণকৃত সাংখ্যকারিকায়াং সাংখ্যদর্শনস্য যথা স্বরূপং দৃশ্যতে তস্যৈব বেদান্তদর্শনে খন্ডনং কৃতম্। আসুরি-পঞ্চশিখ-জৈগীষব্য বার্ষগণ্য জনকপরাশরাদ্যাচার্য্যাঃ সাংখ্যজ্ঞাননিষ্ণাতাঃ সন্তঃ প্রাচীনে কালে জগতি সাংখ্যজ্ঞানস্য প্রচারং বিদধুঃ। বোঢ়সনন্দনাদীনামাচার্য্যাণামপি তথৈব সাংখ্য প্রচারপরায়ণত্বমূবাচ্যম্। প্রাচীনষষ্টিতন্ত্রগ্রন্থপ্রতিপাদ্যং জ্ঞানম্ ঈশ্বরকৃষ্ণ-কথিতসাংখ্যশাস্ত্রতো ন পূর্ণরূপেণ বিভিন্নম্। মহাভারতীয় শান্তি

পর্বণি তথা চরকসুশ্রুতাদিবৈদ্যকগ্রন্থেষু কেষুচিদংশেষু সাংখ্যসিদ্ধান্তভেদা বর্ণিতাঃ। অতএব প্রবাহরূপেণ সাংখ্যমতং প্রাচীনকালাদারভ্য ঈশ্বরকৃষ্ণ জীবনকালপর্যন্তং প্রচলিতম্।

অত আধুনিকপণ্ডিতানাং বেদান্তসূত্রমধিকৃত্য মতমিদং ন সমীচীনং প্রতীয়তে। তথাহিব্রহ্মসূত্রেষু প্রাচীনানামৃষিগণানামাচার্য্যাণাং নাম্নামুল্লেখো দৃশ্যতে। পরন্তু কস্যচিদর্বাচীনকালীনদার্শনিকমতস্থাপকস্য সম্প্রদায়প্রবর্ত্তকস্য বা নাম ন দৃশ্যতে। ব্রহ্মসূত্রেষু যদি সাংখ্যমতখণ্ডনং কৃতং স্যাৎ তর্হি তদতিপ্রাচীনসাংখ্যমতস্য নিরাকরণং নত্বর্বাচীন কালীনসাংখ্যমতস্যেতি বোদ্ধব্যম্।

ব্রহ্মসূত্রেষু যন্ন্যায় বৈশেষিকসিদ্ধান্তস্য খণ্ডনং দৃশ্যতে তদপি সাম্প্রতিক-কালোপলভ্যমান গোতমকণাদসূত্রয়োর্বিষয়মধিকৃত্য ন কৃতম্ অপিতু প্রাচীনন্যায়বৈশেষিকসিদ্ধান্তস্যৈব।

সর্বাস্তিবাদ-বিজ্ঞানবাদ-শূন্যবাদ-খণ্ডনং যদ্ ব্রহ্মসূত্রে দৃশ্যতে তদপি ইদানীন্তনকালীনবৌদ্ধমতবিশেষস্যেতি বক্তুং ন যুজ্যতে। বৈভাষিকসৌত্রান্তিকয়োঃ সর্বাস্তিবাদসিদ্ধান্তঃ কথাবস্তু প্রভৃতি প্রাচীন গ্রন্থেষূপলভ্যতে বীজ-রূপেণ। যোগাচার সম্প্রদায়স্য স্থাপয়িতুর্বোধিসত্ত্বমৈত্রেয়নাথস্য তথা যোগা-চার্য্যস্যাসঙ্গস্য মতবাদসঞ্চারাৎ প্রাগপি বিজ্ঞানবাদো বিরাজতে স্ম। লঙ্কাবতার সূত্র প্রভৃতি গ্রন্থেষু তথা স্পষ্টমুপলভ্যতে। পালিগ্রন্থেষু চ বিশদরূপেণ নির্দেশো বর্ত্ততে। মাধ্যমিকমতং নাগার্জুনস্য কালে তদীয় গ্রন্থে তথার্য্যদেব ধর্মত্রাত-ভব্য-প্রভৃতীনাং গ্রন্থেষু বর্ণিতমস্তি। ইতি সত্যম্, পরন্তু শূন্যবাদো ন কেবলং প্রাঙ্নাগার্জুনীয়কালবর্ত্তিনোঽশ্বঘোষস্য গ্রন্থে তথাতিপ্রাচীনো-পনিষদাদিষ্বপি দৃশ্যতে।

অতএব যদ্যপি নিশ্চিতরূপেণ ন নির্ণেতুং শক্যতে যদ্ বর্ত্তমানব্রহ্মসূত্রাণি পাণিনিকথিতাতিপ্রাচীন ভিক্ষুসূত্রস্যাভিনবরূপেণাবির্ভূতানীতি তথাপি নূন-মিদং নিশ্চিতং যৎ পাশ্চাত্ত্যা বিদ্বাংসো ব্রহ্মসূত্রগ্রন্থং যথা নবীনাং মন্যন্তে, ন তথা নবীনমিতি। পাঞ্চরাত্রপাশুপতমতয়োরপি বিষয় স্তাদৃগেব। যত ইমে অবৈদিকমতে মহাভারতকালেঽপি প্রচলিতে স্থিতে। মহাভারতস্য শান্তিপর্বণি সম্যগ্ আলোচ্যমানে বিষয়োঽয়ং প্রতীতো ভবেৎ।

আর্হতমতমপি নিতান্তমাধুনিকমিতি বাদোঽপি ন সমীচীনঃ। যতো হি প্রাচীনকালাদেব বৈদিক বৌদ্ধজৈনশাস্ত্রাণাং সম্যগালোচনয়া ইদমেব প্রতীয়তে যদ্ ঈদৃশী চিন্তাবিশেষ পরম্পরা প্রাচীনকালাদেব ভারতবর্ষে প্রচলিতাসীৎ। পরবর্ত্তিকালে তাদৃশমতানাং সংগ্রহঃ সঙ্কলনং প্রপঞ্চীকরণঞ্চ একৈকদর্শনশাস্ত্র-

রূপেণ পরিণতম্। যে তাবৎ দর্শনশাস্ত্রস্য তত্ত্বাংশবিষয়ে ধ্যানপূর্বক-মালোচনং কুর্বন্তি তে তথোপলব্ধিমবশ্যং কর্তুং শক্নুবন্তি।

মতবিশেষস্য সাদৃশ্যমাত্রদর্শনাৎ কস্যচিৎ সম্প্রদায়স্য তদেব মূলমিতি স্থিরীকরণং ন সমীচীনম্। তৎসম্প্রদায়স্যোৎপত্তেঃ পূর্বমপি তাদৃশমত-বিশেষস্য সম্ভাবাৎ। প্রাচীনতাদৃশমতমবলম্ব্যৈব পরবর্তিসম্প্রদয়োৎপত্তিঃ সম্ভূতা, স্বসিদ্ধান্তপ্রচারশ্চ সঞ্জাতঃ।

দৃশ্যতে চ বাদরায়ণকৃতবেদান্তসূত্রগ্রন্থে বহূনাং প্রাচীনাচার্য্যাণাং নাম-কীর্ত্তনম্ এতে খলু প্রাচীনার্ষবেদান্তশাস্ত্রস্যাচার্য্যাঅভূবন্। এতেষাং মতৈঃ সহ ব্রহ্মসূত্রীয়মতস্য নৈক্যং পরিলক্ষ্যতে। আচার্য্যবাদরি ব্রহ্মসূত্রেষু বার-চতুষ্টয়মুল্লিখিতঃ। জৈমিনীয় মীমাংসাশাস্ত্রেঽপি বাদরিমতং সম্যগ্ আলোচিতম্। এতেনানুমীয়তে যৎ পূর্বোত্তরমীমাংসয়োঃ সূত্রকর্ত্তৃত্বমস্য স্থিতম্। কালে তাদৃশসূত্রাণাং লোপো জাতঃ।

এতন্মতানুসারেণ বৈদিককর্মণি সর্বেষামধিকার ইতি সিদ্ধান্তআসীৎ। জৈমিনিনা তু তন্মতং নিরস্য শূদ্রস্য বৈদিককর্মণি নাধিকার ইতি প্রতি-পাদিতম্। উপনিষদি কেষুচিৎস্থলেষু সর্বব্যাপিন ঈশ্বরস্য প্রদেশব্যাপ্তত্ব-রূপেণ বর্ণনা দৃশ্যতে। বিষয়েঽস্মিন্ আচার্য্যস্যাশ্মরথ্যস্য তথা জৈমিনে-স্তদ্বৎ আচার্য্যবাদরের্মতানি ব্রহ্মসূত্রেষুল্লিখ্য সমালোচ্য চ খণ্ডিতানি।

বাদরিঃ প্রাহ—যন্মন আংশিকভাবেন জীবস্য হৃৎস্থানেঽবস্থিতম্। মনসৈব স্মরণং ধ্যানং বেশ্বরস্য ক্রিয়তে, অতএব প্রাদেশিকব্যাপ্তত্বমীশ্বরস্য সম্ভবতি।

ছান্দোগ্যোপনিষদি 'তদ্ য ইহ রমণীয়চরণা' ইত্যাদি বাক্যেষু চরণশব্দস্য প্রয়োগো দৃশ্যতে, চরণশব্দস্যার্থবিষয়ে আচার্য্যগণানামপি মতভেদো দৃশ্যতে। বাদরি মতানুসারেণ সুকৃতদুষ্কৃতার্থে চরণশব্দস্য প্রয়োগঃ। অনুষ্ঠানবাচক-চরণশব্দস্য কর্মার্থেঽনেন ব্যাখ্যানং কৃতম্।

ছান্দোগ্যোপনিষদি 'স এনান্ ব্রহ্মময়তি' এবং পদং দৃশ্যতে। অত্র সংশয়ো ভবতি—ব্রহ্মশব্দেন পরব্রহ্ম বা কার্য্যব্রহ্ম কিং বোধ্যতে? জৈমিনিমতে ইদং পরব্রহ্ম; বাদরিস্তু নেতি বদতি, যতঃ পরব্রহ্ম সর্বব্যাপি, প্রত্যগাত্মস্বরূপঞ্চ, তস্মাদত্র গন্তৃত্বং গন্তব্যত্বং গতিশ্চ ন সম্ভবতি, পরন্তু তৎকার্য্যব্রহ্ম, যদ্ধিপ্রদেশ-ব্যাপকং তস্মাদ্ গন্তব্যরূপেণ তদ্ বর্ণনং সম্ভবতি।

ছান্দোগ্যে দৃষ্টমপ্রপাঠকে মুক্তপুরুষবর্ণনপ্রসঙ্গেনোক্তং সঙ্কল্পাদেবাস্য পিতরঃ সমুত্তিষ্ঠন্তি; অত্র সংশয়ঃ, মুক্তপুরুষাণাং শরীরেন্দ্রিয়াণামনুভবো বর্ত্ততে ন বা? বাদরির্নেতি বদতি—যত শ্ছান্দোগ্যে বর্ণিতং 'মনসা এতান্

কামান্ পশ্চন' ইতি। আশ্মরথ্যমতে পরমেশ্বরঃ স্বরূপতোঽনন্তোঽপি উপাসকানামনুগ্রহার্থায় সান্তভাবমাশ্রিত্যাবির্ভবতি। যতস্তস্য যথার্থতঃ স্বরূপোপলব্ধিঃ কেনাপি কর্ত্তুং ন শক্যতে। হৃদয়াদ্যুপলব্ধিস্থানং ব্যাপ্য স্থিতস্য তস্যোপলব্ধিঃ সম্ভবতি। অতঃ পরমেশ্বরস্য প্রাদেশমাত্রব্যাপ্তত্বং বক্তুং শক্যম্, ইত্যাশ্মরথ্যস্য বৈকল্পিকী ব্যাখ্যা। এতন্মতে বিজ্ঞানাত্মনঃ পরমাত্মনশ্চ ভেদাভেদসম্বন্ধঃ।

অতঃ পরম্ আত্রেয়কাশকৃৎস্নয়োর্মতমিদং যদাত্রেয়মতে যজমান-পুরোহিতয়োর্মধ্যে পূজফলং কঃ প্রাপ্নুয়াৎ? যজমান এব ন পুরোহিতঃ। কাশকৃৎস্নো বদতি—পরমেশ্বরো জীব এব ন পরমাত্মবিকারঃ।

ঔড়ুলোমিস্তু ব্রহ্মসূত্রে ত্রিরুল্লিখিতঃ, তস্য মতং বাচস্পতিমিশ্রেণ ভামতীটীকায়াং লিখিতং যদ্ জীবো হি পরমাত্মাঽত্যন্তং ভিন্ন এব সন্ দেহেন্দ্রিয়মনোবুদ্ধ্যুপধানসম্পর্কাৎ সর্বদা কলুষঃ, তস্য চ জ্ঞানধ্যানাদি-সাধনানুষ্ঠানাৎ সম্প্রসন্নস্য দেহেন্দ্রিয়াদিসঙ্ঘাতাৎ উৎক্রমিষ্যতঃ পরমাত্মনা ঐক্যোপপত্তেঃ। ইদমভেদেনোপক্রমণম্। এতদুক্তং ভবতি ভবিষ্যন্তম-ভেদমুপাদায় ভেদকালেঽপিঅভেদ উক্তঃ। যথাহুঃ পাঞ্চরাত্রিকাঃ—

আমুক্তের্ভেদ এব স্যাদ্ জীবস্য চ পরস্য চ।
মুক্তস্য তু ন ভেদোঽস্তি ভেদহেতোরভাবতঃ॥

এতাবতাগ্রন্থেন সূত্রাত্মকবেদান্তদর্শনস্য প্রাচীনত্বং প্রতিপাদিতম্। অপিচ শাঙ্করবেদান্তমতে জীবপরমেশ্বরয়োরভেদঃ, মতান্তরে ভেদাভেদ ইতি সিদ্ধান্তঃ।

স্মৃত্যনবকাশদোষপ্রসঙ্গ ইতি চেন্নান্য স্মৃত্যনবকাশদোষপ্রসঙ্গাৎ ইতি ব্রহ্মসূত্রে দ্বিতীয়াধ্যায়স্য প্রথমপাদস্য প্রথমসূত্রে যৎ সাংখ্যমতে জগৎসৃষ্টৌ ত্বচেতনা প্রকৃতিরুপাদানকারণমিত্যুক্তং তস্য খণ্ডনায় ব্রহ্মকারণত্বসংস্থাপনায় চ বিচারাবসরে যৎ সাংখ্যমতমুপস্থাপিতং তন্নেশ্বরকৃষ্ণ প্রোক্তনবীন সাংখ্যমতমপিতু পূর্বাচার্য্য পঞ্চশিখাদিমতমিতি বিচার্য্য পণ্ডিতধুরন্ধরো গোপীনাথঃ সত্য নির্ণয়ং যথাশক্তি কৃতবান্, ততশ্চ বেদান্তদর্শনস্য বহুধা প্রবাহাঃ সম্প্রদায়ভেদেন দৃশ্যন্তে। অদ্বৈতবাদো বিশিষ্টাদ্বৈতবাদো দ্বৈতাদ্বৈতবাদো শুদ্ধাদ্বৈতবাদঃ সরূপাদ্বৈতবাদঃ শাক্তাদ্বৈতবাদোঽপি বিদ্যতে। সর্বোঽপি মতবাদঃ কবিরাজ গোপীনাথমহোদয়স্য করামলকবৎ স্বায়ত্ত আসীৎ। পরন্তু শাঙ্করাদ্বৈতবাদে কাশ্মীরীয়ে শৈবাদ্বৈতবাদে তথাশাক্তাদ্বৈতবাদে তস্যানুরাগাতিশয়ো দৃষ্টঃ। ন কেবলং পুস্তকমতজ্ঞানং পরন্তু সাধনাদ্বারা ধ্যানযোগেন চাদ্বৈত রসাস্বাদনায়

মহানায়াসঃ স্বীকৃতস্তেন মহাত্মনা। ততশ্চাম্বৈতং সত্যং স্বয়মনুবভূব। দৃষ্টঞ্চ জীবনযাত্রায়াং ব্রহ্মচর্য্যপালনং সদা প্রসন্নভাবাবলম্বনং ক্রোধলোভমদমাৎসর্য্য-বর্জনং সিদ্ধপুরুষরূপেণাবস্থানম্।

যস্মান্নোদ্বিজতেলোকো লোকান্নোদ্বিজতে চ যঃ।
হর্ষামর্ষভয়োদ্বেগৈর্মুক্তো যঃ স চ মে প্রিয়ঃ॥

ইতি শ্রীভগবদ্গীতোক্ত ভক্তিযোগসিদ্ধঃ স সর্বসম্প্রদায়-সর্বধর্মমতসার সংকলনপূর্বকং সাম্প্রদায়িকসংস্কারমুক্তঃ সদা চিত্তপ্রসাদমাস্বাদয়ন্ পরমোচ্চ-কোটিস্থসাধুর্ব্যরাজত।

ধন্যেয়ং ধরণী যদীয়ধিষণা বিশ্বপ্রিয়ং ভূষণং
প্রাচ্যাশারুচিপূরণায় রুচিরা সূরপ্রভা-সন্নিভা।
অজ্ঞানাখ্যতমঃ প্রপঞ্চশমনী স ত্বং যশঃ পীবরো,
গোপীনাথ! নিপীতমুক্তিসুধয়াতৃপ্তঃ প্রসন্নোভব॥

ইতিশম্।

HINDI

प० गोपीनाथ कविराज की दार्शनिक जीवन दृष्टि

डा० भगवती प्रसाद सिंह

अध्यक्ष, हिन्दी विभाग, गोरखपुर विश्वविद्यालय

ऋषिकल्प कविराज महाशय भारतीय मनीषा के मूर्तिमान स्वरूप थे। उनके प्रज्ञामय व्यक्तित्व में वैदिक ऋषियों की क्रान्तदर्शिता, दार्शनिक आचार्यों की तर्कणाशक्ति और मध्यकालीन वैष्णव भक्तों का उच्छल भावावेश विलक्षण अनुपात में समाहित था। भारतीय दर्शन के विविध अंगों की भाँति ही ख्रीष्टीय, इस्लामी, बौद्ध तथा जैन दर्शन की अनेक साधना पद्धतियों पर भी उनका असाधारण अधिकार था। आगम एवं तंत्र को जो प्रतिष्ठा आज प्राप्त है उसका मुख्य श्रेय कविराजजी की मर्मोदघाटिनी निर्वचन पद्धति तथा व्याख्याओं को है। पातंजल योगसूत्र के गह्वर में प्रवेश कर उन्होंने उसकी विशिष्टताओं का जिस सरल सुबोध शैली में उद्‌घाटन किया है, वह उसके सुविज्ञ अध्येताओं को भी विस्मय-विमुग्ध कर देती है। तुलनात्मक शैली में दार्शनिक विवेचन उनकी अपनी पद्धति थी, जिसके द्वारा विश्व के नाना धर्मो तथा संप्रदायों की चिन्तन धाराओं में उनकी अबोध गति पदे-पदे अभिव्यक्ति पाती थी। जीवन के अनंत पक्षों का अंतः निरीक्षण तथा अनुभव द्वारा साक्षात्कार करने वाले ऐसे रहस्यवादी दार्शनिक के जीवन विषयक दृष्टिकोण का पर्यालोचन कोई समशील व्यक्ति ही कर सकता है। उनके विराट् व्यक्तित्व को छाया को भी स्पर्श करने की पात्रता न रखने वाले मुझ जैसे अकिंचन के लिए तो यह प्रयास बौने द्वारा सागर थहाने का साहस जैसा ही है।

मानदंड : द्रष्टामात्र

आज से १३ वर्ष पूर्व जीवन दर्शन लिखने का प्रस्ताव लेकर जब मैं सर्वप्रथम अक्टूबर १९६५ में श्रीचरणों में उपस्थित हुआ तो उन्होंने असहमति व्यक्त करते हुए कहा था, जीवनी का अर्थ है "माई पिक्चर इन दि हैन्ड्स ऑव ड़िवाइन"। मैंने स्वयं अपने जीवन के अध्ययन का प्रयत्न किया, किन्तु पूरी सफलता प्राप्त नहीं कर सका। जीवन की कोई घटना

निरर्थक नही होती। छोटी से छोटी घटना में भी कोई न कोई गंभीर रहस्य छिपा रहता है। सर्वाधिक महत्व द्रष्टा होकर अपने जीवन की ओर लक्ष्य करने में है। परन्तु यह सामान्यतया संभव नही है। आप जो लिखना चाहते है वह लौकिक व्यापार है। दाल भात खाने का विवरण एकत्र करके क्या करोगे? वह बहिरंग मात्र है। अंतरंग का अनुसंधान होना चाहिए। जीवन किस प्रकार अदृष्ट के हाथों ढाला जा रहा है इस पर ध्यान देने की आवश्यकता है। इसके बावजूद विनय तथा प्रेम के वशीभूत होकर उनकी लोकयात्रा का शतदल शनैः शनैः उन्मीलित हुआ। ग्रंथ पूरा हो जाने पर उन्होंने तद्विषयक अपनी प्रतिक्रिया व्यक्त करते हुए पुनः पूर्वोक्त विचारों की पुष्टि की——

'मेरी जीवन कथा अचिन्त्य महाशक्ति की एक लीला।' कविराज जी के जीवन में महाशक्ति की यह लीला किस प्रकार संघटित हुई, अदृष्ट ने उनके जागतिक जीवन को अनेक परिस्थितियों की थापो से किस प्रकार सँवार सँभाल कर एक नई दिशा दी, पैतृक संस्कार, बाह्य परिवेश, स्वाध्याय, सत्संग साधना तथा गुरुभक्ति उनके अगाध ज्ञान, असीम भक्ति तथा अंतर्भेदिनी योग दृष्टि मंडित जीवन यात्रा में किस प्रकार प्रतिफलित हुई, इसी का यथाशक्ति पर्यालोचन हमारे आज के व्याख्यान का विषय होगा।

पैतृक संस्कार तथा परिवेश

महाप्रकृति ने इस महापुरुष के अप्राकृत साधन देह के निर्माण तथा विकास की तैयारी प्राकृत शरीर के भूमिष्ठ होने के पूर्व ही आरंभ कर दी थी। पिता श्री वैकुंठनाथ कविराज प्रेसीडेन्सी कॉलेज के उदीयमान छात्र थे। कलकत्ता विश्वविद्यालय की आनर्स परीक्षा में उन्होंने प्रथम श्रेणी के साथ प्रथम स्थान प्राप्त किया था। उनके मित्रों तथा साथियों में नरेन्द्रनाथ दत्त (स्वामी विवेकानन्द) सर ब्रजेन्द्रनाथ शील और भारत के प्रथम राष्ट्रपति डा॰ राजेन्द्र प्रसाद के गुरु सतीशचन्द्र मुखोपाध्याय ऐसी उन्नीसवीं शती के उत्तरार्द्ध में आविर्भूत बंगाल की विशिष्ट प्रतिभाएँ थीं। माता सुखदा सुंदरी देवी पूर्वबंग के धामराई-क्षेत्र-स्थित प्रसिद्ध यशोमाधव देव मंदिर के सेवक रामजीवन राय मौलिक के वंशज हरिश्चन्द्र राय मौलिक की पुत्री थीं। अतः वैदुष्य तथा धर्मभावना इन्हें माता-पिता से संस्कार रूप में प्राप्त हुई थी।

नियति का तांडव

अभी ये गर्भ में ही थे कि भूतनाथ की श्मशान लीला आरंभ हो गई। पिता का अकस्मात् देहावसान हो गया। उसके पाँच महीने बाद इनका जन्म हुआ। बंधु-बांधव. ने मैमनसिंह जिले के दान्या नामक गाँव की पैतृक सम्पत्ति पिता के समय में ही हड़प ली थी। ऐसी स्थिति में अनाथ बालक के लिए अब दो आश्रय स्थल थे—कांठालिया में पिता के मामा पं० कालाचंद सान्याल और धामराई में नानी बामा सुंदरी का घर। अपनी एकमात्र आशा किरण को छाती से लगाये हुए माता ने इन्हीं दो स्थानों पर दुर्दिन व्यतीत किये। नाना कालाचंद सान्याल ने अपने घर में स्थापित राधाव विग्रह 'गोपीनाथ' के प्रसाद रूप में प्राप्त इस बालक को 'गोपीनाथ' की संज्ञा दी। कांठालिया में रहते अभी तीन वर्ष भी पूरे नहीं हुए थे कि पं० कालाचंद सान्याल का सहसा धनुषटंकार (टिटेनस) रोग से शरीरपात् हो गया। उनके पास पर्याप्त जमीन जायदाद, पशु-धन और नकद रुपया था और वह सब वे गोपीनाथ को देने का संकल्प भी कर चुके थे परन्तु कालदंड के सहसा प्रहार के कारण वे उसके वैधनिक स्थानान्तरण की व्यवस्था न कर पाये। पट्टीदारों ने उनकी आँखें मुँदते ही घर पर ताला लगा दिया. और सारी जायदाद पर अधिकार कर लिया। इस प्रकार विधवा माता सुखदा सुंदरी देवी का यह दूसरा नीड़ भी उजड़ गया। वे पुनः निराश्रित हो गईं। पं० कालाचंद सान्याल ने उस समय की प्रथानुसार १३ वर्ष की छोटी आयु में ही गोपीनाथ का विवाह अर्धकाली वंश के पं० कार्तिकशंकर तर्कालंकार की भतीजी कुसुम कामिनी देवी के साथ कर दिया था। यह सम्बन्ध अब काम आया। पं० कार्तिकशंकर ने सुखदा सुंदरी देवी को अपने गांव हालिया बुला लिया। गोपीनाथ को पढ़ाने के उद्देश्य से नानी बामा सुंदरी धामराई ले गई। धामराई की पढ़ाई समाप्त कर ये माध्यमिक शिक्षा के लिए ढाका गये—अर्थाभाव से निरंतर पीड़ित रहते हुए भी इन्होंने मित्र. तथा स्नेहियों की सहायता से एन्ट्रेन्स परीक्षा प्रथम श्रेणी में पास की।

दुर्दैव ने अब भी पिंड नहीं छोड़ा। परीक्षा के बाद ही भीषण मलेरिया से आक्रान्त हो गये। महीनों शय्याग्रस्त रहे। इससे पढ़ाई का एक वर्ष चल गया। मलेरिया के ही भय से इन्होंने बंगाल छोड़कर

राजस्थान की शरण ली। साधनहीन विद्यार्थी के लिए यह एक साहस का कदम था, किन्तु भगवान के भरोसे नाव पार हो गई। महाराजा कॉलेज, जयपुर से बी० ए० की परीक्षा उत्तीर्ण की। स्नातकोत्तर शिक्षा हेतु काशी आये। यहाँ एम० ए० पूर्वार्द्ध की परीक्षा के समय पुनः मलेरिया-ग्रस्त हो गये। सहपाठी आचार्य नरेन्द्र देव की सहायता से किसी प्रकार चिकित्सा की व्यवस्था हुई और परीक्षा पूरी हुई। इसके बाद हृद्याघात से पीड़ित हो जाने के कारण पुनः एक वर्ष तक पढाई स्थगित करनी पड़ी। दूसरे वर्ष इलाहाबाद विश्वविद्यालय की एम० ए० परीक्षा इन्होंने प्रथम श्रेणी में उत्तीर्ण ही नहीं की, प्रथम स्थान भी प्राप्त किया। इससे बनारस संस्कृत कॉलेज में स्नातकोत्तर अनुसंधायक पद पर डा० वेनिस के अनुग्रह से नियुक्ति मिल गयी। क्रमशः प्रवक्ता, रीडर, ग्रंथालयी तथा प्रिन्सिपल का पद प्राप्त कर वहीं से १९३७ ई० में इन्होंने अवकाश ग्रहण किया।

विपत्तियों का ताँता इसके बाद भी लगा रहा। तंत्रशास्त्र के मर्मज्ञ होते हुए भी परमार्थ-साधन में तो इन्होंने स्वयं शवसाधना की प्रक्रिया का कभी आश्रय नही लिया, किन्तु परिस्थितियों ने इनके जीवन के पूर्वपक्ष की भाँति उत्तर पक्ष को भी शवसाधना का रूप दे दिया। एकमात्र युवक पुत्र और पुत्रवधू का आंखों के सामने सहसा निधन, निराश्रिता पत्नी और छोटे छोटे बच्चों को छोड़कर दामाद का शरीरान्त और पुत्र-शोक की ज्वाला में आजीवन जलती हुई पत्नी का लोकान्तरण, एक के बाद दूसरे शव के विसर्जन के हृदय-द्रावक दृश्य उनके जीवन-पट पर चलचित्र की भाँति गुजरते रहे। लोकार्थ तथा परमार्थ का आदिसाधन शरीर बाल्यवस्था से ही व्याधि-मंदिर बन गया था। पदनिवृत्त होने के बाद कैंसर जैसे प्राणलेवा रोग का आक्रमण बार्धक्य-जर्जर शरीर में मूत्रकृच्छ-व्याधि की उत्पत्ति और रक्तमधु के प्रकोप से आलस्य तथा शिथिलता की निरन्तर व्याप्ति, इस प्रकार अनगिनत व्याधियों से रात-दिन जूझते हुए इनके जर्जर प्राकृत शरीर ने दंश से भरी ८९ वर्ष की लंबी यात्रा पूरी की।

उत्कर्ष के विचित्र सोपान

कविराज जी के ही दार्शनिक दृष्टिकोण से इन सारी घटनाओं का विश्लेशण करने पर ज्ञात होता है कि वे सभी उनके आध्यात्मिक उत्कर्ष के लिए प्रकारान्तर से महत्वपूर्ण सोपान प्रमाणित हुई। प्रत्यक्ष प्रतिकूलता

परोक्ष रूप में अपने गर्भ में कितनी अनुकूलता छिपाये रखती है, यह इनके विश्लेशण से स्पष्ट हो जाता; किन्तु उसके लिए न यहां अवकाश है न उपयुक्त अवसर ही। भगवत्कृपा को यही विचित्रता है। 'यस्यानुग्रहं इच्छामि तस्य सर्वंहराभ्यहम्' भवग्रस्त जीव को अपने शरण में लाने की उनकी यही परंपरया प्रतिष्ठित विलक्षण पद्धति है। संतों का यही अनुभव है—

ईश्वर छोरैं जाहि को तासु पुत्र धन लेयँ।
अरु डारैं अपमान करि रोग वृद्धि करि देयँ॥
रोग वृद्धि करि देयँ रहै नहिं कोई आसा।
लोग निरादर करैं हृदय महँ होय प्रकासा॥
यहि विधि लावैं शरण निज, रहै कमल पद सेय।
ईस्वर छोरैं जाहि को तासु पुत्र धन लेयँ॥

इन लौकिक आपत्तियों के झकोरों ने उनके साधन-देह को मायिक शरीर के निर्मोक से उत्तरोत्तर मुक्त होने में सहायता ही नहीं दी, स्वाध्याय, सत्संग तथा साधना द्वारा इसके विकास का भी मार्ग प्रशस्त कर दिया।

विद्यार्जन

संस्कृत भाषा और साहित्य के अध्ययन में बाल्यावस्था से ही इनकी गहरी रुचि थी। यह प्रेरणा इन्हें अपने दिवंगत पिता से रिक्थ रूप में प्राप्त पुस्तकालय के संस्कृत ग्रंथों से मिली थी। धामराई में पूर्वमाध्यमिक कक्षाओं के शिक्षक पं० हाराण चन्द्र चक्रवर्ती और पं० प्रसन्न कुमार चक्रवर्ती के आश्रय में इसका विकास हुआ। ढाका में माध्यमिक कक्षाओं में अध्ययन करते हुए पं० वामाचरण तर्कालंकार तथा पं० रजनीकांत अमीन ने इन्हें पाणिनीय व्याकरण की विधिवत् शिक्षा दी। इसके साथ ही अंग्रेजी तथा बंगला का भी अध्ययन चलता रहा। जयपुर पहुँचने पर धर्म, दर्शन, इतिहास तथा योरोपीय साहित्य पढंने का सुयोग मिला। म० म० पं० हरप्रसाद शास्त्री के अनुज मेघनाद भट्टाचार्य के सान्निध्य में चैतन्य मत के साहित्य का परितः अनुशीलन हुआ। काशी के स्नातकोत्तर-शिक्षा काल में अध्ययन के क्षितिज का विस्तार नही हुआ, उसकी विशिष्ट शाखाओं के गंभीर अनुशीलन का भी सुयोग मिला। डा० वेनिस के अनरोध से प्राचीन इतिहास तथा पुरालेख के अतिरिक्त पं० वामाचरण न्यायाचार्य

के निर्देशन में प्राचीन परिपाटी से संस्कृत पढने की व्यवहथा हुई। स्नात-कोत्तर कक्षा में उत्तीर्ण होने के बाद योग्यता के आधार पर इन्हें बनारस संस्कृत कॉलेज में नियुक्ति मिल गई। इसके पश्चात् साहित्यिक तथा कर्मकांड विषयक साहित्य के अध्ययन से विरक्ति हो गई। और इनका सारा समय दार्शनिक, विशेष रूप से रहस्यवादी साहित्य के अनुशीलन में बीतने लगा। इस दिशा में इन्होंने यूरोपीय, मध्य एशियाई तथा भारतीय–वैदिक, अवैदिक, गुह्यविधा से सम्बद्ध ग्रंथों का गंभीर अध्ययन किया। 'सरस्वती भवन' में संकलित विशाल वांङ्मय में अहर्निश अवगाहन इनकी दिनचर्या हो गई। स्वस्थ हों या शय्याग्रस्त किसी भी स्थिति में पुस्तक हाथ से नहीं छुटती थी। प्रिन्सिपल के रूप में कार्य करते हुए भी कॉलेज से लौटते समय पुस्तकों का गट्ठर चपरासी साथ लाता था इस गहन अध्ययन तथा ईश्वर प्रदत्त अद्भुत स्मरणशक्ति के फलस्वरूप अपने उत्तरकालीन जीवन में दर्शन तथा साधना के सचल संदर्भ कोश के रूप में इनकी प्रसिद्धि हो गई। अर्थात् पुस्तकों के नाम तथा लेखक ही नहीं अपेक्षित प्रसंगो के पृष्ठांक तक उन्हें उपस्थित थे। इनकी प्रतिभा की प्रशंसा में गुरुदेव कहा करते थे 'एमोन पंडित जन्मायना।'

इस प्रकार नियमित रूप से प्रत्यक्ष विद्यार्जन के अतिरिक्त इन्होंने परोक्ष तत्वानुसंधान पद्धति से भी शास्त्रों का मर्म आयत्व किया था, जिसमें किसी दृश्यमान वालगुरु या शिक्षक से सहायता नहीं ली गई थी। योगतंत्र तथा आगम शास्त्र के ये अप्रतिम ज्ञाता माने जाते थे। किन्तु इन्हें इन शास्त्रों का उपदेश देने वाले किसी गुरु का संधान आज तक न इनकी जन्मभूमि बंगदेश में प्राप्त हो सका न कर्म भूमि काशी में। इस विषय पर जिज्ञासा करने पर कविराज जी ने सदैव नकारात्मक उत्तर दिया। किन्तु 'स्वानुभूति संवेदन' विषयक जो वृत्तान्त तथा सामग्री श्री चरणों ने इन पंक्तियों के लेखक को 'मनीषी की लोक यात्रा' के निर्माण-क्रम में प्रदान की थी, उससे एक अनुभव सिद्ध योगी के रूप में इनके ज्ञानार्जन का स्रोत अनायास प्रकट हो जाता है।

मौलिक चिंतन

कविराज जी की आध्यात्मिक शिक्षा का प्रारंभ सत्प्रसंग तथा शास्त्रों के अध्ययन से हुआ था, किन्तु आगे चलकर अपने जीवन-लक्ष के अनुरूप

उन्होंने चयन एवं विश्लेषण की पद्धति क अनुसरण कर मौलिक जीवन-दर्शन का प्रवर्तन किया। ज्ञानोपार्जन प्रक्रिया के तीन स्तरों–अध्ययन, मनन तथा बोध की व्याख्या करते हुए वे कहते थे कि अध्ययन ऐन्द्रिय व्यापार है। साधना की विकासात्मक यात्रा में मन के स्तर पर वही मनन या चिंतन का स्वरूप धारण करता है। किन्तु बोध इन दोनों से ऊपर की स्थिति है, जिसमें साधक बोध भूमि में पदार्पण करता है–यह प्रज्ञात्मक है। यहाँ मानवीय चेतना का वह आलोक फूटता है, जिससे शब्दस्पर्श'रुप-रस-गंध-मय जगत का रहस्य खुलने लगता है और सव सर्वात्मक जगत' की प्रत्यक्षानुभूति प्राप्त होती है।' उनका 'अखंड महायोग' इसी साधना-पुष्ट मौलिक चिंतन की देन थी।

जिज्ञासुओं को भी स्वतंत्र चिंतन की प्रेरणा देते हुए वे कहते थे 'रट लेने से कुछ नहीं होता, समझिए, हमसे पूछिए, हम बतायेंगे। ऐसा पढंना-लिखना व्यर्थ है, जिससे दूसरों की विचारधारा उधार लेनी पड़े। व्यर्थ प्रपंच में न पड़कर मनोयोग पूर्वक स्वाध्याय करना चाहिए। उससे बुद्धि स्वतः सूक्ष्म विचार ग्रंथियों को खोलने का सामर्थ्य प्राप्त कर लेगी और सांस्कृतिक अभेद की प्रतीति होने लगेगी।

स्वाध्याय तथा सत्संग

कविराज जी की अध्यात्मचर्या का श्रीगणेश, नामकरण संस्कार के दिन ही हो गया, जो शैशव-काल में प्रतिदिन गृहदेवता, 'गोपीनाथ' के पूजाकीर्तन द्वारा सिंचित होता रहा। कुछ बड़े होने पर धामराई की माधव-बाड़ी में आयोजित भजन-कीर्तन में ये मौसी स्वर्णमयी देवी के साथ नित्य सम्मिलित होते थे। माता सुखदा सुंदरी देवी इनके हृदय में धार्मिक रुचि उत्पन्न करने में सतत् सचेष्ट रही। धामराई तथा ढाका के छात्र-जीवन में दो पुस्तकों ने इनके बाल मानस को सर्वाधिक प्रभावित किया, वे थीं पं० शशधर तर्क चूड़ामणि की 'धर्म-व्याख्या' तथा योगत्रयानंद स्वामी शिवराम किंकर विरचित 'आर्यशास्त्र प्रदीप'। इसी प्रकार का एक तीसरा ग्रंथ था रामदयाल मजुमदार का 'गीता-भाष्य'। उसे पढंकर इनका जीवन के प्रति दृष्टिकोण ही बदल गया। मजुमदार महाशय इनके पिता के सहपाठी थे और ढाका के चतुर्दिक आनुष्ठानिक तथा भावुक धर्माचार्य के रूप में विख्यात थे। उनका आदर्श था प्रत्येक मनुष्य को

ब्रह्म भाव से भावित करना। इसी के आस पास १९०५ ई० में स्वास्थ्यलाभ के निमित्त देवघर जाने पर इनकी भेंट 'हिन्दु स्पिरिचुअल मैगजीन' के संपादक महात्मा शिशिर कुमार घोष से हुई। वे बंगाल में परलोक स्म्बन्धी आलोचना के युगप्रवर्तक महापुरुष थे। जयपुर प्रवास के समय इन्होंने चैतन्य मत के विशेषज्ञ श्रीमेघनाद महाचार्य से गौड़ीय वैष्णव दर्शन का परिचय प्राप्त किया। कलकत्ता आने पर सर ब्रजेन्द्र नाथ शील के सत्संग से इनकी परलोक विद्या में रुचि उत्पन्न हुई। काशी में इनकी अध्यात्मचर्या के सभी अंगों के विकाश का पर्याप्त अवसर मिला और उसके साधन अनायास ही प्राप्त हो गये। इसकी परिणति स्वामी योगत्रयानंद के दर्शन में हुई। कविराज जी के व्यक्तित्व निर्माण में इस असाधारण योगशक्तिसम्पन्न महापुरुष का विशेष हाथ रहा है। उनकी योग-सिद्धि, स्वच्छंद प्रवृत्ति, अनन्यरामभक्ति, अगाध ज्ञान, अनासक्तिवृत्ति तथा तीव्रवैराग्य- भावना इनके आत्मिक विकाश की आधारभूमि बन गई। स्वामी जी का अपार स्नेह पाकर कविराज जी कृतकृत्य हो गये। किन्तु दैवयोग से चाहते हुए भी उनसे दीक्षा का सुयोग न हो सका।

काशी में रहते हुए संध्या को ये प्रायः दशाश्वमेध घाट की ओर चले जाते थे। वहाँ नित्य संत-समागम होता था। कथा प्रवचन तो बराबर चलता रहता था। कभी कभी सुदुर प्रान्तों में रहने वाले संतों का पता लगाकर ये उनके दर्शनार्थ उपस्थित होते थे। सत्संग वार्ता के क्रम में ये शास्त्रों में वर्णित तत्वों के साथ साधक के निजी अनुभवों की तुलना द्वारा ही उनके आध्यात्मिक उत्कर्ष का स्तर निर्धारित करते थे। प्रथम दर्शन में ही ये उनकी पहुँच का अनुमान लगा लेते थे। यदि उनमें कोई वैशिष्ट्य न भी मिलता तो ये निराश नहीं होते थे। उनकी रहनी में ही ये किसी वैलक्षण्य को लक्षित कर तृप्त हो जाते थे। इन्होंने अनेक कालजयी तथा सिद्ध देहधारी महात्माओं के दर्शन का सुयोग प्राप्त किया था। महात्मा रामठाकुर, सिद्धि-माता, ज्योतिजी तथा आनंदमयी माँ की विशेष कृपा एवं दीर्घकालीन सम्पर्क इनकी अविस्मरणीय आत्मिक उपलब्धि बन गई।

साधना और सिद्धि

दीक्षा पूर्व जीवन में अध्यात्म-साधना की दिशा में किये गये इन सारे प्रयासों को कविराज जी ने 'कर्म' की संज्ञा दी है और इसे साधना-जीवन में

प्रवेश प्राप्त करने की आवश्यक भूमिका बताया है। उनकी मान्यता है कि निजानुभव बिना आंतरिक स्थिरता प्राप्त नहीं होती। १९१८ ई० में परमहंस विशुद्धानंद से मंत्र दीक्षा ग्रहण करने के बाद ये विधिवत् साधनापथ पर अग्रसर हुए। इनकी साधना का लक्ष बना जगत-कल्याण-साधना। गुरु के द्वारा उपदिष्ट मार्ग का अनुसरण करते हुए अखंड महायोग की सिद्धि द्वारा इन्होंने परिपूर्ण अवस्था की प्राप्ति की। गुरु के बिना ज्ञान प्राप्ति को असंभव बताते हुए परम वस्तु की प्राप्ति में ये गुरुकृपा को प्रधान मानते थे, स्वप्रयास को गौण। अपने अनुभव के आधार पर प्रत्येक जीव के हृदय में ये अंतःस्थ-गुरु का अस्तित्व और उन्नत साधनात्मक स्थिति में बाह्य गुरु की अंतस्थ गुरुत्व में परिणति स्वीकार करते थे। गुरुदेव से इन्हें योग तथा भक्ति-साधना के अतिरिक्त प्राचीन भारत की अनेक लुप्तप्राय विषओं तथा विज्ञानों के गूढ़ रहस्यों का भी ज्ञान प्राप्त हुआ था। 'सूर्यविज्ञान' के प्रयोगात्मक प्रदर्शन हेतु गुरुदेव ने इन्हें ज्ञानमंज से प्राप्त एक लेन्स भी प्रदान किया था। किन्तु इसका प्रयोग कदाचित् ही कभी किया गया हो।

कविराज जी के जीवन की दो घटनाओं से ऐसा पता चलता है कि वे जन्मजात सिद्ध थे। पहली घटना ढाका में हुई, जब वे स्थानीय जुबिली स्कुल के विद्यार्थी थे। उन्होंने इन पंक्तियों के लेखक से उसकी चर्चा करते हुए कहा था कि एक दिन नगर की समीपवर्ती नदी में स्नान के लिए जाते हुए दृष्टि ऊपर उठने पर उन्हें सहसा चिदाकाश के दर्शन हुए—देखते-देखते वे मूच्छित हो गये और बहुत देर तक उस दशा में पड़े रहे। इसी प्रकार काशी के छात्र-जीवन में एक बार ग्रांडट्रंक रोड पर संध्या समय टहलते हुए इन्हें परतत्त्व की अनुभूति हुई थी। कालांतर में दीक्षा प्राप्त करने के अनंतर गुरु-प्रदत्त-शक्ति तथा व्यक्तिगत साधना के द्वारा जब परमानुभूति की स्थायी उपलब्धि हो गई तब इन्हें बोध हुआ कि उक्त दोनों अवसरों पर प्राप्त होने वाली दिव्यानुभूति उससे अभिन्न थी।

आगे चलकर इस प्रकार की अनुभूतियों के अवतरणकाल में इनकी आँखों के सामने से प्राकृत प्रकाश हट जाता था और दैवीवाणी स्पष्ट सुनाई देती थी। भीतर से शब्द विद्युत्प्रकाश की भाँति प्रस्फुटित होते थे। स्मृति-पटल पर अंकित उन शब्दों को ये तत्काल लेखबद्ध कर लेते थे। उनके पूंजीगत स्वरूप को ही इन्होंने स्वसंवेदन की संज्ञा दी थी

और उसे खंडशः प्रकाशित करने की योजना बनाई थी। इस दिव्यानुभूति के साथ ही इनके अध्यात्मविषयक सारे संशय स्वतः निवृत्त हो गये। फिर अंतस्थ आत्मा तथा परमसत्ता में प्रबुद्ध-प्रबुध्यमान् भाव से आन्तरिक प्रक्रिया द्वारा प्रश्नोत्तर का क्रम सहज भाव से चलने लगा।

इस स्थिति का किंचित् आभास देते हुए लीला-संवरण के कुछ दिनों पहले मां आनंदमयी से इन्होंने कहा था—'मेरे स्वरूप में अभाव और तृप्ति दोनों चल रहे हैं। अभाव का उदय, तत्काल तृप्ति। जिस प्रकार का अभाव उसी प्रकार की तृप्ति। तृप्ति की दिशा में तारतम्यभाव नहीं है, अभाव की दिशा में तारतम्य भाव है। भीतर की चन्द्रिका लौकिक चन्द्रिका से विलक्षण है, यही जागतिक भाव और अभाव के पृष्ठ में रहने वाली आनंद की स्वरूप शक्ति है।' माँ ने कहा, 'यह धराहीन कल्पनातीत वस्तु है।'

दर्शनमय जीवन

जीवनव्यापी स्वाध्याय तथा साधना द्वारा संचित ज्ञान एवं दिव्य अनुभूतियाँ इस शंभव पुरुष के व्यक्तित्व में घुलमिल कर स्वभाव का अभिन्नांश बन गई थीं। वाक्यज्ञान अथवा 'कथनी' के स्तर से बहुत ऊपर उठकर उनकी 'करनी' तथा 'रहनी' में अनुस्यूत हो गयी थी। उनका देदीप्यमान मुखमंडल तथा विशाल तन्द्रिल नेत्र जीवन्मुक्तावस्था के साथी थे। स्थित-प्रज्ञता उनके आचार व्यवहार से पदे-पदे व्यक्त होती थी। 'स्वे महिम्नि-प्रतिष्ठिताः' की स्थिति प्राप्त कर वे काशी के 'सचल विश्वनाथ' बन गये थे।

कविराज जी की उच्चतर आध्यात्मिक स्थिति उनके दैनंदिन जीवन में किस प्रकार अभिव्यक्ति पाती रही, उसकी किंचित् झलक निम्नांकित विवरणों से प्राप्त की जा सकती है—

समत्व दृष्टि

जीवन यात्रा में समरसता का आद्योपांत निर्वाह उनकी विशेषता थी। वे सदैव उत्साहयुक्त रहे। सुख में हर्षातिरेक से गद्गद् और दुख में पीड़ा से व्याकुल उन्हें कभी नहीं देखा गया। एकलौते युवा-पुत्र का आँखों के सामने निधन उनकी समाधि भंग नहीं कर सकी। उसी

दिन संध्या को शोक-संवेदना व्यक्त करने के लिए आये हुए श्रद्धालु तथा स्नेही उन्हें अपने कमरे में पूर्ववत् प्रवचन करते देख कर स्तब्ध रह गये। 'तरति शोक आत्मविद' उपनिषद वाक्य की सार्थकता उनकी अचल अनासक्ति में देखने को मिली। कैंसर तथा मूत्र-कृच्छ से मुक्ति के लिए किये गये घातक ऑपरेशन और तज्जनित असह्य पीड़ा उनके मानसिक संतुलन को आंदोलित न कर सकी। दीर्घव्यापी भीषण बीमारी के बीच अचेतावस्था में भी उनकी संध्या का क्रम नहीं टूटा। समय होने ही काँपते हुए हाथों से संकेत देते, पार्श्ववर्ती लोग रेशमी दुपट्टा टाल देते, पहले माला जपते थे, किन्तु कैंसर ऑपरेशन के समय अशौच के कारण व्यतिक्रम हो इस जाने के बाद में हाथ की अँगुलियों से ही जप चलने लगता। दुखसुख में इस प्रकार समभाव रखने का रहस्य योग-साधना के प्रसंग में बताते हुए उन्होंने कहा था कि 'भगवत्-चिंतन-रत योगी भौतिक देह की परवाह नहीं करता। जो अपार दुख लोगों को मृत्यु सदृश कष्टकर लगता है 'उसका शुद्ध-देह विकसित होने के कारण वह अतिक्रमण कर जाता है।'

इसी प्रकार स्तुतिनिंदा मेंभी कविराज जी का समभाव रहता था। प्रशंसा से तीव्र विरक्ति जान कर उस प्रवृत्ति के लोगों का भी उनके मुँह पर तारीफ करने का साहस नहीं होता था। किसी के द्वारा की गई अपनी निंदा की वे परवाह नही करते थे—प्रायः इस प्रकार की चर्चा की वे अनसुनी कर देते थे। कभी उनकी किसी व्यक्ति के दुर्गुणों का निर्देश करते हुए सुना नहीं गया, किन्तु किसी में सामान्य गुण भी देखकर वे उसका मुक्त कंठ से बखान करते थे। आत्मख्यापन से तो उन्हें इतनी अरुचि थी कि शासन तथा विश्वविद्यालयों द्वारा प्रदत्त मानदउपाधियोंको लेने के लिए वे कभी नहीं गये—यहाँ तक कि संस्कृत-परिषद द्वारा अपने सम्मान में आयोजित अभिनंदन समारोह में भी अनुपस्थित ही रहे। गीता में इस 'समत्व' को ही 'योग' की संज्ञा दी गई है।

अपरिग्रह

कविराज जी गृहस्थ योगी थे। अतः परिवार की बोझी हुई नौका आर्थिक झंझावातों के बीच उन्हें आजीवन खेनी पड़ी। परिवार भी केवल अपना नहीं, मौसी स्वर्णमयी और उनके पति कैलाशचन्द्र नियोगी,

दुर्गा (काकी माँ) का पालन तथा विवाह-व्यवस्था, सीताराम पांडे उनकी माँ और बालबच्चों का प्रबंध तथा उनकी बड़ी पुत्री शिवरानी की शिक्षा और विवाह का सारा व्यय वे मूक भाव से वहन करते रहे। इसके अतिरिक्त संत महात्माओं का स्वागत सत्कार और गुरु आश्रम की व्यवस्था में भी उन्होंने यथोचित रूप से पत्रपुष्प अर्पित लिया। इन आर्थिक दबावों से वे जीवन भर त्रस्त रहे। अवकाश प्राप्त करने के बाद तो स्थिति और संकटपूर्ण हो गई थी। अस्वस्थता के कारण चिकित्सा का व्यय उत्तरोत्तर बढंता रहा। किन्तु ऐसी स्थिति में भी किसी से आर्थिक सहायता लेने की बात तो दूर, उन्होंने संपर्क में आनेवाले लोगों द्वारा स्वेच्छया अर्पित वस्तु अथवा द्रव्य लेना स्वीकार नहीं किया। एक बार दानवीर बिड़ला द्वारा अर्पित धनराशि को उन्होंने विनयपूर्वक लौटा दिया था। बीमारी के दिनों की बात है। उस समय अपने रथयात्रा स्थित मकान में रहते थे—तख्ते के ऊपर का बिछौना बहुत पतला था उससे पीठ और नीचे की खाल कटने का भय था। डॉक्टर ने डनलप का गद्दा बिछाने का सुझाव दिया। निकटवर्ती श्रद्धालुओं ने उसे लाकर अर्पित करने की इच्छा व्यक्त की, किन्तु किसी प्रकार भी वह उन्हें स्वीकार्य नहीं हुआ। इस अर्थसंकट का सामना वे मितव्ययिता से करते थे। पासबुक, चेकबुक और हिसाब की नोटबुक सिरहाने रखी रहती थी। एक-एक पैसा टाँका जाता था। डबल रोटी की स्लाइसों और दियासलाई की तीलियों तक का हिसाब उन्हें याद रहता था। एक बार इसी प्रकार की घटना देखकर मैंने श्रीचरणों से निवेदन किया 'निर्विकल्प-समाधि में निरंतर लीन रहते हुए भी आप जागतिक जीवन की इन छोटी-छोटी बातों की स्मृति कैसे रख पाते हैं?' उनका सरल उत्तर था—'पैसा अपना नहीं है, देने वाला हिसाब चाहता है। मैं विवश हूँ।' स्वराज्य में विचरने वाले श्वेतवस्त्र के योगी की ये बातें सुनकर मैं दंग रह गया।

आप्तकामत्व

साधना तथा अध्ययन की दिशा को छोड़कर सांसारिक कार्यों में कविराज जी ने कभी अपनी रुचि को प्रधानता नही दी। स्पृहा-वासना का ही नमान्तर है, जो उनके स्वभाव से बाल्य-जीवन में ही विदा ले

चुकी थी। वे प्रायः कहा करते थे—'जो वस्तु आवश्यक होती है भगवान् की कृपा से स्वतः प्राप्त हो जाती है।' इस सिद्धान्त का कड़ाई से पालन करते हुए उन्होंने नौकरी के लिए भी कभी आवेदन-पत्र नहीं दिया। बनारस संस्कृत कालेज का प्रवक्ता से लेकर प्रिन्सिपल तक का पद उन्हें अयाचित, बिना आवेदन पत्र दिये ही, मिला। वहाँ छोटे पद और अल्प-वेतन पर कार्य करते हुए भी सर आशुतोष मुकर्जी और ज्ञानेन्द्र नाथ चक्रवर्ती द्वारा कलकत्ता तथा लखनऊ विश्वविद्यालय की अपेक्षाकृत उच्चपद तथा अधिक वेतन की नौकरी का स्नेहानुरोध पूर्ण प्रस्ताव उन्होंने सविनय अस्वीकार कर दिया। इसी प्रकार उत्तरप्रदेश के मुख्यमंत्री डा० संपूर्णानंद द्वारा प्रस्तावित वाराणसी में संस्कृत विश्वविद्यालय का कुलपति पद स्वीकार करने में असमर्थता व्यक्त करते हुए उन्होंने कहा था 'अब वह बहुत पीछे छूट गया है।'

समन्वय–चेष्टा

कविराज जी समन्वय को विश्वसंचालन की मूल शक्ति मानते थे। अतः सूक्ष्म विश्लेषण द्वारा परस्पर विरोधी विचारों के विरोध का परिहार उनके दार्शनिक चिंतन की प्रमुख विषेशता थी। बौद्ध अनात्मवाद तथा वैदिक आत्मवाद की तात्विक एकता का प्रतिपादन जिस गूढं दार्शनिक शैली में उन्होंने किया है उससे उनकी अतर्भेदिनी दृष्टि का अनुमान लगया जा सकता है। वे लिखते हैं 'अनात्मवादी अनहंवादी बनकर सबसे समत्व स्थापित करता है जब कि आत्मवादी सब में आत्मभाव लाकर समत्व स्थापित करता है। लक्ष्य दोनों का एक है, साधन भिन्न भिन्न हैं। भेद अज्ञान का फल है, अभेद ज्ञान का।'

उनकी तत्वग्राहिणी दृष्टि सभी दार्शनिक सिद्धान्तों में उपलब्ध सत्यांश का ग्रहण कर लेती थी। इसलिए उन्होंने कभी किसी मत धर्म तथा संप्रदाय के प्रवर्तक और उसके सिद्धान्त की आलोचना नहीं की। आधुनिक विज्ञान की प्रशंसा और पुराणों की निंदा करना आजकल प्रगतिशीलता का प्रतीक माना जाता है। दोनों की सीमाओं से पूर्णतः परिचित कविराज जी विज्ञान के असामर्थ्य और पौराणिक अंधविश्वास की वैज्ञानिकता समझाते हुए श्रोताओं को मंत्रमुग्ध कर देते थे। उनकी दृढं धारणा थी कि

'भारतीय संस्कृति को अखंड सत्य का पता है, इसलिए वह खंड सत्य का भी आदर कर सकती है ।'

दर्शन की भाँति साधना के क्षेत्र में भी वे समन्वय भावना की प्रतिष्ठा के समर्थक थे। उनकी अपनी साधना-प्रणाली-क्रिया, ज्ञान तथा योग-समन्वित थी। विश्व की प्रमुख दार्शनिक धाराओं के मर्मज्ञ होने के साथ ही शैव, शक्ति, वैष्णव, सूफी, ईसाई, बौद्ध, जैन आदि मतों में उपलब्ध भक्ति-साहित्य और उसके निर्माताओं के वे ज्ञाता और प्रशंसक थे। सांस्कृतिक अभेद के विकास को ही वे सारे अध्ययन का लक्ष्य मानते थे। उनके अनुसार मानव जीवन के परम लक्ष्य, विश्व-कल्याण, की साधना अभेद-स्थापना द्वारा ही संभव है। कविराज जी के समन्वय दर्शन की सबसे बड़ी विशेषता थी, समन्वय स्थापना की प्रक्रिया में सभी पक्षों के 'स्व' को रक्षा करना। समन्वय को स्थायित्व प्रदान करने के लिए यह एक अनिवार्य शर्त है। ऐसे सर्वभूतहितरत महापुरुष के पास पहुँच कर धर्म, संप्रदाय, जति, देश, काल और भाषा की मानवनिर्मित सारी कृत्रिम सीमाएँ टूट जाती थी।

सात्विक भावावेश

कविराज जी पढांते या प्रवचन करते समय प्राय: शांत भाव से रहते थे। आवेश उन्हें केवल दो प्रकार के प्रसंगों में आता था——प्रथम गूढं दार्शनिक तत्वों के निरूपण में और दूसरे तब जब संदर्भिततत्व साधना से सम्बद्ध होता था और उसका प्रकृत रूप उनके मानस नेत्रों के समक्ष साक्षात् उपस्थित हो जाती थी। एक बार मैंने अणुवम में प्रयुक्त 'अणु' के सामर्थ्य की दार्शनिक व्याख्या करने की प्रार्थना की। प्रवचन के क्रम में उनकी मुद्रा सहसा गंभीर हो गई, नेत्र कुछ लाल हो गये जैसे महाशक्ति का साक्षात्कार हो रहा हो। आवाज तेज हो गई, 'क्या समझते हो अणु क्षुद्र है? अणु सर्वशक्तिमान् का स्वरूप है, वह जहाँ है विश्वब्रह्माण्ड की सारी शक्ति लेकर बैठा हुआ है।'

इसी प्रकार एक अवसर पर किसी जिज्ञासु ने श्रीमद्भागवत के रास पांचाध्यायी प्रसंग के औचित्य पर शंका प्रकट हुए उसका रहस्य जानने की इच्छा व्यक्त की, उसे सुनकर थोड़ी देर तक मौन रहे फिर अर्धोन्मिलित

नेत्र खुले और उसके साथ ही वाग्धारा का अजस्र श्रोत फूट पड़ा। गोपतत्व, गोपीतत्व, सखीतत्व, रास, रासमंडल, वृंदावन सबका दार्शनिक स्वरूप बताया, फिर तंत्रागम तथा वैष्णव दर्शन की दृष्टि से उनकी व्याख्या की। अंत में रासलीला का वर्णन करते-करते भावविभोर हो गये। इसमें कितना समय बीत गया इसका पता न प्रवचनकर्ता को चला न जिज्ञासु को।

इसी प्रकार कीर्तन सुनते-सुनते वे सुधि बुधि खो देते थे। उनके वे ही नेत्र जो जवान पुत्र और दामाद की मृत्यु पर गीले तक न हुए थे 'श्यामासंगीत' कानों में पड़ते ही झर झर आँसू बहाने लगते थे।

आत्मविस्मृति

उन दिनों उत्तर प्रदेश के शिक्षा-विभाग में शिक्षा संचालक के बाद गवर्नमेन्ट संस्कृत कॉलेज बनारस का प्रिंसिपल सर्वोच्च अधिकारी होता था। डा० वेनिस के बाद डा० गंगानाथ झा उस पद पर नियुक्त होने वाले पहले भारतीय थे। कॉलेज के सम्पर्क में रहने वाले लोगों ने अंग्रेज प्रिन्सिपल का रोब-दाब तर्ज-तरीका देखा था। डा० गंगानाथ झा ने अपने कार्यकाल में उसे बहुत अंश तक कायम रखा, किन्तु उनकी सेवानिवृत्ति के पश्चात् पं० गोपीनाथ कविराज के कार्यभार सँभालते ही स्थिति बदल गई। भीतर से शिक्षा, शोध तथा पांडित्य का स्तर सुधरा, परन्तु बाहर से उसमें भारतीयता का पुट झलकने लगा। गुलामी में जन्में और आतंकपूर्ण वातावरण में पले लोगों को यह परिवर्तन अच्छा नहीं लगा। विशेष रूप से कविराज जी का पहनावा और बेसुधी सतही आलोचकों का लक्ष्य बनी। कमीज और कोट की बटनें प्रायः नीचे ऊपर रहतीं, कड़ी धूप और बरसात की झड़ी में भी हाथ का छाता छड़ी का ही काम करता, मार्ग में खोये-खोये से चलते जैसे किसी गहरे विचार में डूबे हुए हों। कई वर्षों तक यह देखते-देखते फाटक के पान वाले से नहीं रहा गया। आपसी चर्चा में दिल का गुबार निकालते हुए बोला, 'न मालूम सरकार ने कैसे इन भोले बना को बड़ा साहब बना यिदा।' उस बेचारे को क्या मालूम कि होश, चेतना अथवा स्मृति, मानव का सबसे बड़ा रोग है और भोलापन विस्मृति या मस्ती, जिसे वह पागलपन मान बैठा है उस रोग की एकमात्र दवा।

प्रेमयोग के मर्म से अपरिचित नंदगाँव के आलोचकों की इस प्रकार की फब्तियाँ विरह दीवानी गोपियों को, क्षुब्ध कर देती थी—

'हौं ही बोरी बिरह बस, कै बौरो सब गाँव ?'

परन्तु आत्मलीन गोपीनाथ पर किसी के कहने सुनने का कोई प्रभाव नहीं। वे सुनते हुए भी नहीं सुनते थे, देखते हुए भी नहीं देखते थे। भूमि पर विचरण करते हुए भी भूमी में स्थित रहना उनका स्वभाव बन गया था।

APPENDIX

Seminar

on

The Life and Philosophy

of

MAHAMAHOPADHYAYA GOPINATH KAVIRAJ

at

Ramakrishna Mission Institute of Culture,

Golpark, Calcutta-29.

On November 23, 24 and 25, 1978.

Under the auspices of the University of Calcutta

With the assistance of the University Grants Commission

and

in collaboration with the Ramakrishna Mission Institute of Culture, Calcutta.

SOME IMPORTANT PUBLICATIONS

OF

MAHAMAHOPADHYAYA DR. GOPINATH KAVIRAJ

In Bengali

1. Bhāratiya Sādhanār Dhārā
2. Tantra O Āgama Śāstrer Digdarsan
3. Tāntrik Sādhanā O Siddhānta (two volumes)
4. Sāhitya Chintā
5. Sri Krishna Prasanga
6. Svasamvedana (two volumes)
7. Pujā
8. Patrābalī
9. Bishuddhānanda Prasanga (five volumes)
10. Sādhu Sanga O Satprasanga
11. Mrityu Vijñāna O Karma Rahasya

In Hindi

1. Tāntrik Vāngmayme Śāktadristi
2. Tāntrik Sāhitya
3. Pujā Tattva
4. Kāshiki Sāraswat Sādhana

In English

1. Aspects of Indian Thought
2. Saraswati Bhawan Studies (in 10 volumes)
3. A Catalogue of Sanskrit Manuscripts acquired for Sanskrit College (Varanasi).
4. A Descriptive Catalogue of Mīmāmsā Manuscripts in the Sanskrit College (Varanasi).
5. Bibliography of Nyāya-Vaiśeśika Literature

In Sanskrit

1. Tripura Rahasya (Jnanakhanda) (four volumes)
2. Gorakha Siddhanta Sangraha
3. Sāraswataoka (Introduction to Mahākavi Bhāravi)